فلسفة

رينيه سرّو

هيغل والهيغليّة

ترجمة: د. أدونيس العكره





دار الطليعة - بيروت

هيغل والهيغليّة

بيروت ـ لبنان
ص.ب ١١١٨١٣
تلفون ٣٠٩٤٧٠/ ٣١٤٦٥٩

الطبعة الاولى

شباط (فبراير) ١٩٩٣

رينيه سرّو

هيغل والهيغلية

ترجمة: د. أدونيس العكره

دارُ الطَّليعَة للطِّباعَة وَالنشْر
بيروت

هذه ترجمة كتاب :

Hegel et L'hégélianisme

par: René Serreau
Ed. P.U.F.

Paris, 1968

مقدمة

تمهيد:

قيل عن هيغل بأنه أرسطو العصر الحديث. ففي الواقع إن مذهبه هو السستام الأكثر اكتمالاً، كما أنه بلا شك أعمق سستام توصّل فيلسوف إلى وضعه. فهو يحيط بجميع ميادين العلم، ويعيد تشييد الجوانب الأكثر تبايناً في التجربة الإنسانية بواسطة ديالكتيكه، محاولاً بذلك ألّا تبقى بقية خفيّة قائمة، أو أية جوّانية مستورة، أو أيّ تعال غير معقول.

لذلك فإن الهيغلية فلسفة صعبة المقاربة. وعلى الرغم من ذلك فقد كان لها تأثير كبير في القرن التاسع عشر، كما أنها عادت اليوم، وبعد أفول طويل، لتحتلّ الصدارة في الفكر المعاصر من خلال اقترانها بتيارات شديدة التعارض أحياناً.

وإذ لا يسعنا الادعاء بالتعريف بمذهب هيغل بأكمله، ولا حتى باختصار مؤلفاته بصورة إجمالية، فإن ما نبغيه هو إبراز المواضيع الجوهرية التي تميّز هذا المذهب وتفسّر التأثير الذي حقّقه ولا يزال يحقّقه حتى اليوم، وذلك بقدر ما يمكننا من وضوح. وبحيث أننا نعتبر الهيغلية فلسفة لا تزال حيّة، سنترك جانباً التطور التاريخي لفكر هيغل لكي ننصرف إلى عرض تعاليمه وفق الترتيب الذي تحقّق فيه تأثيرها. وإذ نعكس بذلك التسلسل الزمني لمؤلفاته، سنبدأ بدراسة السستام كما هو معروض في المنطق وفي الموسوعة، لأنه الجانب الوحيد الذي عرف من مؤلفاته في القرن الماضي، والذي لا يزال حتى اليوم - كما نعتقد - ركيزتها الأشد ثباتاً. كما سنتكلّم في الفصل الأخير عن الفينومينولوجيا، لأن هذا الكتاب، وهو أول

نتاج كبير عند هيغل، قد أصبح اليوم النتاج الهيغلي المرموق والذي يتجاوب بشكل أفضل مع التيارات الأكثر اتباعاً في الفكر المعاصر. وبين هذين الطرفين ستتوقّف مطوّلاً عند فلسفة الدين والمذهب السياسي عند هيغل. ففي الواقع، إن الإنقسام في المدرسة الهيغلية قد حصل حول هذين النسقين من القضايا، بحيث نشأت تيارات فكرية شديدة التباين، كان من شأنها أنها جعلت الهيغلية تبدو حيناً وكأنها التفسير الأكثر عمقاً للمسيحية، وحيناً كأنها الأساس الأكثر وثوقاً للإنسانوية الملحدة. كما جعلتها تبدو من جهة أخرى وكأنها مصدر الوحدة الجرمانية حيناً، وحيناً كأنها جذر الماركسية. وسنبدأ بدراسة عن التيارات التي سبقت الهيغلية، ولكن ليس فقط من أجل أن نحدّد موقع هيغل في تاريخ المذاهب وإنما أيضاً، لا بل خصوصاً، من أجل أن يفهمه القارىء بصورة أفضل عن طريق ربطه ومقابلته في الوقت نفسه بفلاسفة معروفين أكثر منه بسبب سهولة مقاربتهم. ففي الحقيقة، عندما نبيّن ما يستبقيه هيغل وما يرفضه من مذاهب كبار المفكرين القدامى والمحدثين، نصبح قادرين بصورة أفضل على إدراك أسس سستامه التي تبرز بوضوح وكأنها نتيجة تحسينات متتالية أجراها على كبرى الفلسفات التي سبقته.

وقبل كل شيء، يرتكز عملنا على دراسة مباشرة لمؤلفات هيغل في نصّها الألماني، وإليه نحيل مراجعنا.

سيرة حياته:

في ٢٧ آب ١٧٧٠ ولد جورج فيلهلم فرايدريش هيغل في شتوتغارت، وهو ابن موظّف في الدوائر المالية. قام بدراسته الأولى في ثانوية المدينة التي ولد فيها، ثم دخل المعهد الإكليريكي البروتستانتي في توبنجن حيث أصبح زميلاً وصديقاً لكل من الشاعر هولدرلين والفيلسوف شيلنغ الذي كان قد تتلمذ عليه من قبل. وعلى الرغم من حيازته على درجة ماجستير في الفلسفة ودرجة «الكانديداتورا»(*) في اللاهوت، فقد رفض أن يصبح خادم رعيّة وزاول مهنة

(*) شهادة جامعية كانت تُعطى في ألمانيا بعد إنهاء مرحلة من الدراسة الجامعية تستغرق ثلاث سنوات، (م).

«أستاذ خصوصي» مدة سبع سنوات من ١٧٩٣ إلى ١٧٩٦ في مدينة برن، ومن ١٧٩٧ إلى ١٨٠٠ في مدينة فرانكفورت. وفي هذه الفترة انصرف في أوقات الفراغ التي أتيحت له إلى إكمال ثقافته في جميع الميادين، وكتابة الرسالات المختلفة التي لم تنشر إلاّ بعد مماته، ونذكر منها حياة يسوع.

أما الإرث الذي حصل عليه بعد ممات والده عام ١٧٩٩ فقد سمح له بترك مهنة الأستاذ الخصوصي والانصراف كلياً إلى أعماله الشخصية. فذهب إلى يينّا، حيث كان شيلنغ يدرّس منذ عام ١٧٩٦، ونشر هناك عمله الأول الفارق بين سستام فيخته وسستام شيلنغ في تموز عام ١٨٠١. وفي الشهر التالي ناقش أطروحة «التأهيل»(*) بعنوان في مدارات الكواكب، وقد صنّفها بذهنية «الفيزياء النظرية» التي كانت رائجة في ذلك الحين. وهكذا استطاع أن يبدأ محاضراته الأولى بصفة مدرّس خصوصي في تشرين الأول عام ١٨٠١، ثم عيّن عام ١٨٠٥ أستاذاً استثنائياً، أي غير مثبّت، لقاء أجر زهيد.

ففي محاضراته الجامعية والتي كان يعدّل فيها سنة بعد أخرى، استطاع هيغل أن يحدّد مذهبه الشخصي ويستمر في تحسينه، وأخذ يبتعد أكثر فأكثر عن شيلنغ. وأصبحت القطيعة نهائية عندما ظهر نتاجه الكبير الأول فينومينولوجيا الروح الذي انتهى منه في تشرين الأول عام ١٨٠٦ إبان معركة يينّا. أما الإضطرابات التي أحدثتها الحرب فقد انتزعت من هيغل كل أمل في التثبيت في الجامعة التي كان يتقاضى منها مرتباً زهيداً. وإذ أصبح هيغل على الحضيض من الناحية المادية، لم يبق أمامه إلاّ أن يتخلّى عن كرسيه الجامعي ويقبل بوظيفة رئيس تحرير جريدة غازيت دي بامبرغ التي تولاّها من آذار ١٨٠٧ إلى تشرين الثاني ١٨٠٨. وفي ذلك الحين أصبح صديقه نيتهمّر مفتشاً عاماً للتعليم في بافاريا، فعيّنه مديراً لثانوية نورمبرغ حيث درّس فيها «المقدمات الأساسية الفلسفية» [أو المدخل إلى الفلسفة]. فزاول عمله هذا من ١٨٠٨ إلى ١٨١٦. وخلال وجوده في نورمبرغ تزوّج (عام ١٨١١) من فتاة نبيلة، ابنة أحد أشراف المدينة، فأنجبت له ولدين. وفي تلك الفترة نشر كتابه الأكثر أهمية علم المنطق

(*) شهادة كانت تعطى في ألمانيا تتويجاً لبحث أكاديمي يخوّل صاحبه التدريس في الجامعة، (م).

(١٨١٢ ـ ١٨١٦)، هذا الكتاب الذي أكسبه شهرة أدّت إلى تعيينه في ملاك إحدى الجامعات. وكان له ذلك أولاً عام ١٨١٦ في هايدلبرغ حيث أتمّ تحديد سستامه مختصراً إياه في موسوعة العلوم الفلسفية (١٨١٧). وأخيراً عيّن في جامعة برلين حيث احتلّ الكرسي الذي تركه فيخته شاغراً منذ أربع سنوات. فبدأ محاضراته هناك في تشرين الأول عام ١٨١٨ واستمر فيها يزاول مهنته حتى مماته، بعد أن بذل نشاطاً ضخماً، ليس كأستاذ فقط (كان يدرّس عشر ساعات في الأسبوع) بل كان مكلّفاً بمهمات متعدّدة كرئاسة لجان الإمتحانات وإلقاء الخطابات وتحرير التقارير الرسمية (كما أنه ترأس الجامعة مدة سنة). ولم يكن يمنح نفسه الراحة إلاّ خلال العطلات حيث كان يقوم أحياناً بالأسفار الطوال، وكان آخرها إلى باريس عام ١٨٢٧.

في هذه المرحلة بلغ هيغل الذروة في مسار حياته. فقد أصبح لديه أكثر من مئة مستمع إلى محاضراته، كما جمع حوله طلاّباً عديدين من بينهم بعض المشاهير. كما استطاع خلال فترة من الزمن أن يترأس كراسي الفلسفة في الكلّيات البروسيّة بعد أن عضده الوزير ألتنشتاين ومدير التعليم العالي شولتسه. غير أنه كان بعيداً عن لعب دور «فيلسوف الدولة» الذي كان ينسب إليه غالباً. إذ على الرغم من الدعم الذي لقيه من البيروقراطية البروسيّة المنبثقة من إصلاحات شتاين، فإنه كان مثاراً للشبهات لدى رجال البلاط، ولم يكن قدامى المحافظين أكثر ارتياحاً من الليبراليين بالنسبة لكتابه الأخير فلسفة الحق الذي نشره عام ١٨٢١. فالكنيسة اللوثرية اعتبرته كتاباً خطيراً بعد العام ١٨٢٧، كما أغلقت أكاديمية برلين أبوابها بوجهه.

كان هيغل واحداً من آخر ضحايا وباء الكوليرا الذي تفشّى خلال صيف وخريف عام ١٨٣١. ولكن بعد أربعة أيام من عودته إلى إلقاء محاضراته، أي في ١٤ تشرين الثاني ١٨٣١، قضى عليه المرض خلال بضع ساعات من المعاناة. ولم يسمح بتأبينه عند مثواه الأخير إلاّ لرئيس الجامعة مرهاينكه (الذي كان قسيساً وأستاذاً للآهوت) ولصديقه فورستر.

أما هيئته الخارجية فيصفها لنا جواز سفر فرنسي، حرّر عام ١٨٠٠، بهذه

العبارات: «عمره ٣٠ سنة، القامة ٥ أقدام وبوصتان (٦٧، ١ سنتم تقريباً) الشعر والحاجبان شقر، عينان رماديتان، أنف متوسّط، فم متوسّط، ذقن مستديرة، جبهة ضيقة، وجه بيضاوي». وتلامذته أنفسهم يعترفون بأنه لم يكن فيه أي شيء جذّاب ولا مهيب «بسحنته الشاحبة ـ كما يقول هوتو ـ وقسماته الهشّة والمسترخية كأنها مخدّرة»، ووضعه المهمل على كرسيه حيث يسترخي بمظهر تعوب، ورأس مخفوض وكلام متلعثم دائماً، يقطعه السعال باستمرار، وصوت بهيم ونبرة قوية. لم يكن يحب أن تطرح عليه أسئلة خارج موضوع محاضراته عن نقاط تتعلّق بمذهبه، إذ أنه لم يكن يجيب إلاّ بإيماءات مبهمة، أو يحيل إلى كتبه. أما المحادثات الفكرية فكان يفضّل عليها رفقة البورجوازيين عديمي الثقافة والذين كان يحب أن يلعب وإياهم لعبة الويست. ولكن بالمقابل، كان يقضي الليالي بأكملها في تحضير محاضراته أو في تحرير كتبه على ضوء مصباح الزيت.

لم ينشر هيغل في حياته إلاّ مؤلّفاته الأربعة الكبرى التي ذكرناها، وبعض الرسالات المتفرقة، وبعض المقالات التي كتبها للمجلاّت. أما بعد مماته فقد قام أصدقاؤه وتلامذته بنشر مؤلفاته الكاملة التي تضمّ، ليس فقط النصوص التي نشرها، بل أيضاً كل ما ترك من مخطوطات، وخصوصاً المذكرات التي كان يستخدمها في محاضراته. ففي ما عدا الفينومينولوجيا، وهي كناية عن مقدمة لنسقه، لم يتوسّع هيغل في كتبه إلاّ في المنطق وفي فلسفة الحق. أما مجمل السستام فقد اختصره في الموسوعة، ولكن بطريقة غير متساوية، إذ نجد فيها مختصراً أساسياً للمنطق ولفلسفة الطبيعة، ولكن الفروع الأخرى من السستام نجدها مختصرة بشكل إجمالي وسريع. لقد توسّع هيغل طويلاً في محاضراته حول فلسفة التاريخ والجماليات وفلسفة الدين وتاريخ الفلسفة، غير أن الموسوعة لم تكرّس لجميع هذه الميادين إلاّ بضع صفحات. فلا نجد فيها الشروحات المفصّلة والأمثلة التي كان يوضح هيغل بواسطتها لتلاميذه الصيغ المجرّدة في الموسوعة. ولذلك عمد ناشرو المؤلفات الكاملة إلى إعادة تركيب أمثولات هيغل بصورة أمينة بقدر الإمكان. وقد استخدموا لذلك مخطوطاته الشخصية التي لم يكن قد حرّرها إلاّ جزئياً، والتي تتراكم فيها الملاحظات الهامشية العديدة. كما استخدموا

المذكرات الأساسية للمحاضرات، بالإضافة إلى المذكرات التي دوّنها طلّابه الأكثر انتباهاً. إن جميع هذه الوثائق المتكاملة، والتي تصحّح بعضها بعضاً، سمحت بإعادة تركيب الجانب الأساسي من دروس هيغل الشفهية، وذلك بعد مقابلتها بمذكراته الشخصية.

بهذه الطريقة نشر غانس فلسفة التاريخ (التي أعاد نشرها كارل هيغل) وأضاف الملحقات إلى فلسفة الحق. كما نشر هوتو الاستطيقا، ومرهاينكه فلسفة الدين، وميشليه تاريخ الفلسفة. أما الموسوعة فقد زيدت عليها بعض الإضافات التي كانت طويلة في غالبيتها، وقد حرّرها لكتاب المنطق فون هنينغ، ولكتاب فلسفة الطبيعة ك. ل. ميشليه، ولـ فلسفة الروح بومان. كما نشر روسنكرانتس المقدمات الأساسية، أي الدروس الأولية التي كان هيغل يلقيها في نورمبرغ. أما المنشورات الكاملة لأعمال هيغل، كما ضبطت نهائياً، فتضم بمجملها ١٨ مجلداً صدرت في برلين ما بين عام ١٨٣٢ و ١٨٤٥. ولقد أعادت طبعها دار جوبيليه دي غلونكر (شتوتغارت، ١٩٢٧).

ثم بقي للنشر بعض الرسائل، وقد قام بهذه المهمة كارل هيغل عام ١٨٨٧، وبعض كتاباته المبكرة والتي نشرها ج. مولّات (عام ١٨٩٣) ونوهل (عام ١٩٠٧)، وأخيراً محاضرات يينا، وقد ألحقت بالمنشورات النقدية التي قام بها ج. لاسّون وي. هوفمايستر (لايبزيغ) ابتداء من عام ١٩٠٥.

أما في فرنسا فلم يعرف هيغل إلاّ من خلال ترجمة فيرا للموسوعة (مع الإضافات) ابتداء من عام ١٨٥٩ ولغاية عام ١٨٦٩. غير أن معظم أعمال هيغل الأخرى لم تترجم إلى الفرنسية إلّا منذ عام ١٩٣٨، وسنشير إليها في لائحة المصادر في نهاية هذا الكتاب.

إن قراءة كتب هيغل هي في غاية الصعوبة نظراً لجذالة أسلوبه، وتركيبه اللغوي المبهم في غالب الأحيان، والتوتر الشديد في فكره الذي يرتبط دائماً وبصورة وثيقة باللغة الألمانية، بحيث يستغل طاقاتها بشكل واسع. غير أن الأعمال التي تسهل مقاربتها على المبتدىء فهي الاستطيقا، فلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة، والتي تختصر في صفحاتها الأولى الخطوط الكبرى في السستام.

الفصل الأول

سوابق الهيغلية والمبادىء التي توجّه السستام

غالباً ما كان مؤرّخو الفلسفة يقدّمون المذاهب التي يعرضونها كمجرد تعاقب للآراء المتباينة، بحيث كان يروق لهم أن يقابلوا بعضها مع البعض الآخر بصورة جذرية، مما يؤدي إلى تسويغ النتائج الإرتيابية. أما هيغل فقد نافح بشدة ضدّ هذا الموقف في محاضرات في تاريخ الفلسفة. إن الفكرة الموجهة التي قادته في تطوافه عبر «صالة أبطال الفكر» هي أن السستامات التي عرضها يجب أن تعتبر كمراحل متعاقبة لتطوّر واحد بعينه: إنه تطوّر الفكر البشري الذي يتقدم عبر العصور تقدماً ديالكتيكياً. أما الفلسفة الأخيرة، فلسفته الخاصة، فهي حصيلة هذا التطوّر، أي أن عليها أن تحتوي جميع مراقيه في سستام أخير ونهائي يمتصّها بنوع ما في تأليف أعلى. وهذا إقرار بأن مذهبه بالذات مشروط تاريخياً ولا يمكن أن نفهمه جيداً ما لم نقابله مع المذاهب التي سبقته.

I- هيغل وكانط

يصنّف دائماً هيغل، كما يضع نفسه هو بالذات، إلى جانب فيخته وشيلنغ بين جماعة الفلاسفة المابعد-كانطيين. وهذا يعني أن فلسفته تطوّرت، كما تطورت فلسفة فيخته وشيلنغ، انطلاقاً من تعاليم كانط. علينا الرجوع إذن، وقبل كل شيء، إلى النقدانية الكانطية، فيما لو أردنا معرفة المقدمات المباشرة

للسستام الهيغلي. غير أن ما يدهشنا لدى مقارنة هذين المذهبين هو التعارض الأساسي بينهما. ففي الواقع، تؤدي النقدانية الكانطية إلى حلّ مشكلة المعرفة حلًّا لاأدريّـا، أو بالأحرى نسبوياً: في مجال المطلق لا يمكن البرهنة على شيء، بل يمكننا فقط أن نتبنّى معتقدات. والحال أن المذاهب المابعد ـ كانطية تمثّل، بالعكس، دوغمائية أكثر جذرية من الدوغمائيات التي رفضها كانط. لقد شيّدت تلك المذاهب سستامات ميتافيزيقية من أجرأ ما تصوّر الفكر البشري حتى ذلك الحين. غير أنها أبعد ما تدلّ على رجعة إلى الوراء. فهي تستلزم الكانطية وتتجاوزها في نفس الوقت، إذ أنها تحتفظ من هذه الأخيرة بالمكتسبات التي تراها مقبولة، فتدمجها داخل سستامها، ولكنها تتحاشى الوقوع في متاهات «الدوغمائية النخرة».

حتى نفهم هذا التطور أو، إذا شئت، هذا الإنقلاب، علينا أن نستعيد بعض النقاط الأساسية في مذهب كانط. فنحن نعرف أنه يميّز في الروح بين:

أ ـ الحساسية التي تتلقّى، عبر صور الزمان والمكان، الأحاسيس التي تحدثها فينا حقائق مستقلة عن ذهننا: ألا وهي الأشياء في ذاتها (أو النومينا) التي يعتبرها كانط غير قابلة للمعرفة؛

ب ـ الفاهمة التي تؤلّف بين مواد الحدس الحسّيّ بواسطة المقولات (مثلاً: فكرة السبب) المرتبطة بمبادىء الفاهمة المحض (مثلاً: مبدأ السببية).

ج ـ العقل، وهو ملكة التأليف الأعلى التي تستند إلى مبادىء الفاهمة وتبني أفكاراً ترسندالية، أي أنها تتجاوز إطار التجربة لتبلغ المطلق (مثلاً الله، العلّة الأولى).

سوف نرى أن هيغل يحتفظ بهذا التمييز بين الفاهمة والعقل، غير أنه يعطيه معنى جدّ مغاير. ففي الحقيقة، إذا اقتصرت الفاهمة، بالنسبة إلى كانط، على عالم الظاهرات، فهي تستطيع بفاعليتها التأليفية أن تبني علماً صحيحاً، غير أن العقل يفشل دائماً في مجهوده لبناء ميتافيزيقا. أما بالنسبة إلى هيغل فإن علم الفاهمة ما هو إلاّ شكل أدنى من أشكال المعرفة، كمعرفة العالم الذي ليس بفيلسوف، أو كمعرفة الميتافيزيقات القديمة. غير أن العقل، كما يفهمه هيغل، يفضي بنا إلى

المعرفة العليا، ويتيح لنا بحقّ بلوغ المطلق.

وإذا فشل العقل بحسب كانط، فلأنه يبغي استخدام المقولات والمبادىء خارج أية تجربة ممكنة، بحيث أن الصورة العقلية، هنا، تعمل في الخلاء، أما في عالم الظاهرات فإنها تنطبق على مادة محسوسة فتجعلها معقولة. والذي يثبت أن المقولات والمبادىء لا تصلح إلاّ للظاهرات هو أن العقل، عندما يريد الاستناد إليها ليرتفع إلى مستوى المعرفة الميتافيزيقية، يتيه في المغالطات المنطقية (أي السفسطات اللاواعية) أو يؤدي إلى نقائض، أي إلى حلول متناقضة تستند إلى حجج متساوية في القوة.

ولكن هل أن هذه الحجج تثبت بحق أن المطلق غير قابل للمعرفة؟ وهل يكفي التحليل النقدي لملكات المعرفة عندنا لقطع طريق المطلق أمام العقل؟ ألا يجب معرفة ماهية الأشياء في لبّها معرفة فعلية، أي أن نحلّل المشكلة الميتافيزيقية، لكي نستطيع إثبات أن الذهن البشري لا يمكنه، بالنظر إلى مقوّماته، أن يكوّن مفهوماً صحيحاً عن تلك الأشياء؟ فكما يقول هيغل: «إن امتحان المعرفة لا يمكن أن يتم بغير أن نعرف... وأن نريد المعرفة قبل أن نعرف هو خُلْفٌ أشبه ما يكون بالنصيحة الحكيمة التي أطلقها أحد الأسكوليين: تعلّم السباحة قبل أن تغامر بالنزول في الماء» (الموسوعة، فقرة ١٠).

بالنسبة إلى هيغل، إن المغالطات المنطقية التي يتكلم عنها كانط ليس سببها عجز العقل، بل من شأنها فقط إثبات أن الحدود التي استند إليها الميتافيزيقيون الدوغمائيون كانت مغلوطة. فعلى سبيل المثال، إن المغالطات المبنية على فكرة النفس باعتبارها جوهراً بسيطاً، إنما هي ناتجة عن عدم التلاؤم في الأفكار التي يبحثون فيها، إذ أن النفس ليست هوية بسيطة ومجردة، بل إنها هوية ناشطة، عينية، وتضع تميزات جوّانية في كينونتها (الموسوعة، فقرة ٤٧، إضافة).

أما بالنسبة للنقائض فهي لا توجد فقط في «المواضيع الكوسمولوجية» الأربعة التي يتكلّم عنها كانط، وإنما نجدها في جميع الأفكار وفي جميع الأشياء، وهذا ما يكوّن اللحظة الديالكتيكية للفكر المنطقي، ويسمح بالترابط بين المنطق والأنطولوجيا. ففي الحقيقة، يرى هيغل أن التناقض موجود في الكائن ذاته:

«كل الأشياء متناقضة في ذاتها». والفكر تبعاً للفاهمة يعزل الأوجه المتفرّقة للأشياء، وقاعدته هي: إما هذا وإما ذاك. أما بالعكس، فإن الفكر تبعاً للعقل يدرك الأشياء في شموليتها، أي من وجهة نظر عليا تسيطر على الاختلافات التي تتوقف عندها الفاهمة. وبذلك فإن الفكر يستوعب الواقع باعتباره قادراً على أن يكون هذا وذاك في الوقت نفسه. فعلى سبيل المثال، «يتحرك الشيء، لا لأنه هنا في وقت ما وهناك في وقت آخر، وإنما يتحرك لأنه هنا وليس هنا في الوقت نفسه، لأنه يكون ولا يكون معاً في المكان نفسه» (علم المنطق، منشورات لاسّون، الجزء الثاني، ص ٥٨ ـ ٦٠).

II- الديالكتيك الهيغلي

يتبينّ مما سبق إن ما تفرّقه الفاهمة وتجعله متعارضاً، يوحّده العقل في شمول عيني. فهو يحلّ المتضادات في تأليف أعلى، ويردّ الاختلافات إلى الهويّة. غير أن هذه الهويّة ليست مجردة وخاوية من المضمون: إنها هوية عينية تحتوي على تنوّعاتها الجوّانية، كما أنها تضع هذه التنوّعات وتطوّرها داخل ذاتها. تلك هي ماهية الديالكتيك كما فهمه هيغل. فموضوع الفكر الذي نواجهه، يتناوله الديالكتيك أولاً من وجهه المباشر، وإذ «يقلبه على قفاه» يظهر بوجه مناقض للأول، ثم يتناوله أخيراً من حيث أنه الهويّة العينية لهذه الأوجه المتعارضة. وهكذا يتقدم كلّ شيء، في الأشياء كما في الروح، من خلال تناقضات تنحلّ في كل مرة بتأليفات تنبثق منها تناقضات جديدة. هذه الحركة الديالكتيكية هي تطوّر يجعل الكائن يمرّ من حالة رثة نسبياً ومجردة إلى حالة أكثر غنى وعيانية. فكل فكرة لها في ذاتها نفيها الخاص الذي يجعلها تتحوّل إلى فكرة أخرى تنفي ذاتها هي أيضاً، فيتبينّ عندئذ أن هاتين الفكرتين ليستا سوى لحظتين لفكرة ثالثة تحتوي على الأوليين بحيث ترفعهما إلى وحدة عليا. وهكذا يتحقّق التقدم الديالكتيكي الذي يسيّره ما يسميه هيغل بالسالب. فالسالب هو النقيضة، ومنها يولد التناقض الذي يزول بنفي النفي بحيث يمتصه شمول أعلى. هذه هي الحركة الديالكتيكية التي يعبّر عنها عادة بالثلاثية الشهيرة: القضية، النقيضة والتأليف. في الواقع، إن هذه العبارات التي استخدمها كانط وفيخته، قلّما استعملها

هيغل. فهو يستخدم طوعاً الأفعال كمثل فعل (Umschlagen) بمعنى انقلب على قفاه، وخصوصاً فعل (Aufheben) وهو يعني في الوقت نفسه: يلغي ويحتفظ ويرفع.

إن المذهب الهيغلي إذن، هو بحق فلسفة العينيّ. وقد يبدو هذا الأمر معارضاً للواقع، لأن كتب هيغل ذات القراءة الصعبة تظهر، كما يقول فكتور كوزان، بما يشبه «كتلة صفيقة ومتراصّة من التجريدات». غير أن المقصود، بالنسبة لهيغل، ليس العيني بالمعنى الشائع للكلمة، أي المعطى المباشر للمعرفة الحسية. إذ ينبغي أن نأخذ كلمة «عيني» (Concret) من حيث أصلها اللغوي: Concretum من Concrescere ويدلّ على ما ينمو ويتكاثر بنمو مجموع أجزائه، كالنبات الذي ينمو. وبعبارة أخرى، أن العيني، عند هيغل، هو الشمول المبني ديالكتيكياً انطلاقاً من لحظاته. وينبغي أن تكون هذه اللحظات في البداية مجرّدة، أي منفصلة ومنتزعة من المعطيات المباشرة والغامضة. وهنا يكمن الدور الأسبق للفاهمة، والذي يبقى جوهرياً على الرغم من كونه رديفاً، إذ عندما يتخلّف عن البروز يبقى كلّ شيء غير متعينّ، أي مختلطاً في ضبابية الحدس والشعور.

وبالتالي، ينطوي عمل الفكر المنطقي، حسب هيغل، على لحظات ثلاث: ١ ـ اللحظة المجرّدة، وهي خاصة بالفاهمة التي تعزل التعيّنات، ٢ ـ اللحظة الديالكتيكية حصراً، وهي خاصة بالعقل السالب، حيث ينبثق التناقض، ٣ ـ اللحظة النظرية، وهي خاصة بالعقل الموجب حيث يتم الارتفاع إلى التأليف (الموسوعة، فقرة ٧٩). وتسمّى لحظة الوحدة هذه نظرية لأن الأفهوم يجد نفسه في الموضوعات كما في مرآة (باللاتينية Speculum)[1].

III- هيغل وفلاسفة ما بعد كانط (فيخته وشيلنغ)

ولكن لعبارة الوحدة ولمضافاتها، الهوية والشمول، معنى أشد عمقاً أيضاً.

(١) يصف هيغل فلسفته بالفلسفة النظرية. فعبارة ميتافيزيقا عنده تدعو للريبة، لأنها تذكّر بميتافيزيقا الفاهمة الخاصة بالمدرسة الديكارتية، والتي نسّقها فولف.

فهي تميز تصوّرات المطلق التي يتعارض بها جذرياً مع كانط الفلاسفة الذين جاؤوا بعده. كما تسمح أيضاً، وبعد تحديدها، بتعيين موقع هيغل بالنسبة لهؤلاء، كما بالنسبة للمذاهب الميتافيزيقية السابقة.

لقد أقرّ كانط بأننا لا نفهم الأشياء حقيقة إلاّ بعد أن نوحّدها بفعل النشاط التأليفي الخاص بفاهمتنا. غير أن مذهبه أبعد من أن يستجيب تماماً لضرورة التوحيد هذا، إذ أنه يفضي من جوانب عدة إلى طرح ثنائية غير قابلة للاختزال. فلا شك أنه يبدو كأنه يقدم حلاً موحّداً لمشكلة المعرفة، إذ يؤيد معاً المذهب التجريبي (بحيث يقرّ بأن مادة العلم تأتي من الحواس) والمذهب العقلاني (لأن على الروح أن يفرض صورته على هذه المادة لكي يجعلها معقولة). غير أنه لا يحصل على هذا التوفيق إلاّ بعد أن يثبت هنا ثنائية «المادة» و«الصورة». أضف إلى ذلك أنه بهذه الثنائية تلتصق ثنائية «الظاهرة» (وهي موضوع لعلم أكيد) و«الشيء في ذاته» (الذي لا يمكن معرفته). فلا شكّ أن كانط يرى بأننا نستطيع بلوغ هذا المطلق فوق الحسي في الفعل الأخلاقي. غير أنه يقع عندئذ في ثنائية أخرى: ثنائية «العقل النظري» العاجز عن بلوغ غايته، و«العقل العملي» الذي يكتفي كلياً بإتمام الواجب. وما يزيد هذه الثنائية تفاقماً هي مصادرات هذا العقل العملي (وجود الله وخلود النفس) التي تقابل العالم المعطى بوجود ماورائي وفوق طبيعي، مسوّغة بذلك ميتافيزيقا للتعالي.

لقد انبرى فيخته وشيلنغ ضد هذه الثنائية، وأرادا وضع تصوّر موحّد للعالم توحيداً حقيقياً. فقد جعل فيخته من الشيء في ذاته مطلقاً ذاتياً (أي الأنا المحض) من شأنه أن يضع نفسه في مقابل الـ «لاأنا»، أي أنه يضع لنفسه حدّاً يجعل الوجدانات الفردية ممكنة ويفتح مجال الفعل للوجود الأخلاقي. أما شيلنغ فإنه يقابل هذه «المثالية الذاتية» بـ «مثالية موضوعية»، إذ يردّ كل شيء إلى مطلق محايد يتحكّم بالتقابل بين الأنا واللاأنا: إنه هوّية الذاتي والموضوعي غير المتنوّعة، والتي يظن بأنه يدركها مباشرة بـ «الحدس الذهني».

لقد انضمّ هيغل في البدء إلى «فلسفة الهوية» هذه، وذلك في كتابه الأول: الفارق بين سستام فيخته وسستام شيلنغ (تموز ١٨٠١). غير أنه أخذ يتخلّى عنها رويداً في محاضراته في مدينة يينا، إلى أن قطع علاقته نهائياً مع فكر شيلنغ

١، بعد أن فرغ من ضبط فينومينولوجيا الروح. ففي مقدمة هذا
فض هيغل عند شيلنغ هذا المطلق الذي ينبثق فجأة كأنه «أطلق بطلقة
ولا يرى فيه سوى «الليل الذي كلّ البقر فيه سود». ثم يوضح مذهبه
ينبغي أن نعتبر المطلق لا كجوهر بل كذات، كما ينبغي أن نرى فيه لا
ان السري الذي لا نعرف كيف نستنبط منه العالم الواقعي، بل ذلك
الحيّ الذي يشتمل على كلّ تعيّناته باعتبارها لحظات في تناميه
لوجيا، منشورات فورّيده، المقطع الأول، ٣ والمقطع الثاني، ١).

IV- هيغل وسبينوزا

ن هيغل يطلق على فلسفة الهوية عند شيلنغ اسم «السبينوزية
. ولدى تبنّيه هذه الفلسفة كان هيغل قد انضم في الواقع إلى مذهب
لذي يخص سبينوزا، أي إلى مذهب الواحد والكل الذي كان قد عرضه
، هولدرلين في مدينة توبنجن باعتباره الحقيقة العليا. ولكن إذا كان
مالي رفضاً قاطعاً يقرّب دائماً بين هيغل وسبينوزا، فإن التعارض بينهما قد
وز بعد أن انفصل هيغل عن شيلنغ. عندئذ رفض هيغل بصورة ضمنية
ة من حيث أنها فلسفة الجوهر، كما رفضها من حيث أنها ميتافيزيقا
ومن حيث أنها مذهب مبني على المنهج الرياضي الذي لا يناسب سوى
م المحض. أما إذا بقي أميناً لمبدأ المحايثة فهو لا يسعه أن يقبل إلّا بأن
لصفات والأحوال موجودة «داخل» الجوهر وحسب، أي ينبغي أن
منه بصفتها تنوّعات ضرورية له. إن ما ينقص عالم سبينوزا هو التنامي
كي الذي يهيمن على الكون الهيغلي. صحيح أن سبينوزا يقول بأن كلّ
نفي، وإنما يغيب عنه نفي النفي الذي هو منبع التقدّم في الكائن كما في
إن المطلق عند سبينوزا هو وعاء لامتناه «يحتوي» بكل بساطة على تعيّناته
، وله بالتالي خصائص «الشيء». أما عند هيغل فالمطلق هو ذات وليس
وهو بالتالي «سيرورة» و«تقدّم» و«صيرورة». إنه يظهر كتنام وتطوّر (إن
الألمانية Entwickelung المعنيين كليهما). وبالنسبة لسبينوزا، إن المطلق
اد وفكر «بالمعيّة»، أما بالنسبة لهيغل فهو مادة وروح «بالتوالي». وما

يفسّره سبينوزا بمبدأ التوازي الذي يجعل من النفس فكرة الجسد، ينتج عند هيغل عن تطوّر. فالطبيعة، وهي التواجد الخارجي للفكرة المطلقة، تعلو بالتدرّج من الآلية إلى الحياة، ويبلغ تقدم الحياة نهايته القصوى في فكر الإنسان حيث ينتهي الروح المطلق بأن يعي ذاته. وأخيراً بالنسبة لسبينوزا، يترابط كلّ شيء في الكون ترابطاً ضرورياً تبعاً لحتمية محض آلية، فليست الغائية سوى وهم. ولكن بعكس ذلك عند هيغل، إذ أنه يقرن الغائية بالحتمية، فيرى بأن «التعيّن» هو في الوقت نفسه «قصدة»[1]. فالطبيعة تتطوّر جدلياً «من أجل» إظهار الروح.

٧- سوابق الديالكتيك الهيغلي

إذا كان تصوّر المحايثة عند هيغل يختلف جدّاً عن تصور سبينوزا، أو قد يختلف أكثر عن التصوّر الذي نجده عند أفلوطين وفي مدرسة الإسكندرية، فإن الديالكتيك، بالمقابل، يرتدي عنده كافة الأوجه التي ظهر من خلالها حتى ذلك الوقت.

١ ـ أفلاطون: لقد بدأ الديالكتيك باعتباره طريقة للفكر. وبهذا المعنى المشترك بين أفلاطون وكانط، أنه فنّ اكتشاف التناقضات في موضوع الفكر ومحاولة حلّها أو تبيين أنها لا تحلّ. لقد سبق واستخدم هذه الطريقة زينون الايلي، والسفسطائيون الإغريق بنوع خاص. ويعتبر هيغل هؤلاء السفسطائيين فلاسفة كباراً إذ ظهر معهم عصر التفكّر الذاتي حيث يقع المطلق في موقع الذات.

٢ ـ هيراقليطس: غير أن الديالكتيك بالنسبة إلى هيغل ليس قانوناً للفكر وحسب، إنه أيضاً وقبل كلّ شيء قانون الكينونة. إن أقدم من سبقه في هذه النقطة هو هيراقليطس الذي كان أول من أعلن بأن الكينونة والعدم يتماهيان في الصيرورة، وبأن كل شيء متحرّك، وكل شيء يتغيّر ويجري، وأن العالم والمجتمع البشري لا يتقدمان إلاّ بالتعارضات والنزاعات. فالحرب دائمة: إنها في كلّ مكان وتولّد كل شيء. إن فلسفة هيغل هي أيضاً فلسفة الصيرورة التي تجعل من

(١) إنه المعنى المزدوج لكلمة Bestimmung.

التناقض منبع كل حركة وكلّ حياة. غير أن الصيرورة بالنسبة إلى هيغل ليست «تطوّراً في الزمن» وحسب، وإنما هي أيضاً وقبل كلّ شيء «تنامٍ لازماني».

٣ - بروقلس وي. بوهمه: إن بوسع الديالكتيك أخيراً أن يحمل معنى صوفياً. ونجد مثلاً على ذلك في العصور القديمة عند بروقلس، آخر من يمثّل المدرسة الأفلاطونية المحدثة. فهو ينطلق من الوحدة المطلقة التي لا توصف، ويفصّل كل شيء وفق ثلاثيات يعبّر كلّ منها عن وجه من أوجه العلّة الأولى فوق - المعقولة. ولكن يبدو أن الفيلسوف الإلهي الشهير يعقوب بوهمه، الفيلسوف التوتوني، هو الذي أثّر بنوع خاص على هيغل. إذ أننا نجد عند بوهمه بعض الطروحات الهيغلية كمثل فكرة الكائن الكامل الذي يضع في جوّانية ذاته نقيضه الخاص ويتعارض معه، ثم يتجاوز تناقضاته هذه لكي يتألّق في وضوح وعيه الذاتي، ويمتص كافة التنافرات في تأليف متناغم. لقد انضمّ هيغل إلى مدرسته جاهداً في إعطاء معنى ديالكتيكي لبعض العقائد المسيحية كالثالوث.

VI- هيغل وأرسطو

قد يكون أرسطو أشدّ المفكرين القدامى اقتراباً من هيغل. ولا ريب في أن أرسطو يقلّل من شأن ما يسمّيه بالديالكتيك، إذ لا يرى فيه سوى مدرسة للإحتمالات، أو بالأحرى للسفسطات. فهو لم يستنبط المقولات بعضها من البعض الآخر، كما فعل هيغل، بل قدّمها على أنها أجناس للوجود منفصلة تماماً بعضها عن بعض. غير أن منطق أرسطو بالدرجة الأولى هو منطق أنطولوجي كمثل منطق هيغل. فقوانين الفكر بالنسبة إليه هي قوانين الوجود. لذلك فإن هيغل يستند إليه بطيبة خاطر. هناك مثلاً نص طويل من ميتافيزيقا أرسطو يستشهد به هيغل في نهاية الموسوعة فهو قرينه بالنظر إلى اتساع معرفته وضخامة سستامه الذي يشتمل على كافة ميادين العلم. لقد استحق كلاهما، بالنظر إلى بُعد نظرهما، لقب «أستاذ الأساتذة». إن بالإمكان التحدّث عن يمين وعن يسار أرسطاليّين كما نتحدث أيضاً عن يمين ويسار هيغليّين، كما سنرى. ففي الواقع، إذا استطاع أرسطو أن يقدّم هيكليّة سستامه للتوماويّة، وهي المذهب

الرسمي للكنيسة، فقد استطاع أيضاً، ومنذ العصور القديمة مع ستراتون ومراراً عديدة منذ عصر النهضة، أن يؤيّد المذاهب الطبيعانيـة في تصوّر العـالم (أقلّه بسبب رفضه فكرة خلق العالم والخلود الشخصي للنفس).

إن أكثر ما يقرب هيغل من أرسطو هو قبل كل شيء تصوّره للكلي المتحقق في الفردي. إن الجزئي هو الماهية التي تتجزأن [تتخذ وجوداً جزئياً] إذ تتعينّ (الموسوعة، فقرة ٢٤). وهناك خصوصـاً تصوّره لتنـامي الكينونـة، فالعـلاقة الأرسطالية بين «القوة» و«الفعل»، تقابلها عند هيغل العلاقة بين ما هو «بذاته» وما هو «لذاته». إن الكائن بذاته هو الإمكان الذي لم يخرج بعد من وحـدته الجوّانية (كمثل رشيم النبتة). أما الكائن لـذاته فهـو الكائن المتحقق كـوجود خاص ومتميّز (كمثل النبتة التي تنمو). ولكن طالما أن ما هو «لذاته» يكون، عند اكتماله، الكائن «بذاته» متطوّراً، فإنه بالنتيجة «بذاته» و«لذاته» معاً، وهذا ما يتمّم الثالوث الجدلي. إن الوحـدة بين مـا هو «بـذاته» ومـا هو «لـذاته» هي «المتعينّ». وهذا يعني أن تنامي الكينونة هو «تعينّ»، أي عبور بواسطة لحظات متوالية تتعارض وتتنافى ويتناقض بعضها مع البعض الآخر (محاضرات في تاريخ الفلسفة، منشورات هوفمايستر، الجزء الأول، ص ١٠١ و ١٣٩).

هناك نقطة التقاء مهمة أخرى مع أرسـطو، وهي التوافق الـذي يحاول هيغل إنشاءه بين التجربة والعقل. فهو يقرّ بأن الفلسفة مدينة في تطوّرها للعلوم الاختبارية، وبأنها تنطلق مثلها من التجربة. أما دورها فهو إعطاء هذا المضمون التجريبي ضمانة «الضرورة» (أي الترابط المنطقي)، وصورة القَبليّـة التي تمثّل حرية الفكر (الموسوعة، فقرة ١٢)(١). وهذا يعني أن الفلسفة النظرية تستطيع أن تقبل هذه العبارة الشهيرة: ليس في العقل شيء لم يكن من قبل في الحواس. غير أنها تستطيع أن تصوّبها وتكمّلها بصورة أفضل مما قام به لايبنتس في تصويبه القائل: إلاّ إذا كان هذا الشيء هو العقل نفسه. فالفلسـفة النظرية تستطيع أن تقلب تلك العبارة رأساً على عقب قائلة: ليس في الحواس شيء لم يكن من قبل في العقل. وهذا يعني أن «العقل» هو علّة العالم الأولى، وأن كلّ تجربة، كما كلّ

(١) يكون الفكر حرّا عندما لا يكون مستعبداً لمعطى خارجي، بل يتحرك بذاته واضعاً داخل ذاته تعيّناته الخاصة.

شعور، ليس لها مضمون مقبول إلاّ بقدر ما يصدر عن الفكر (الموسوعة، فقرة ٨).

VII- المنطقية الشاملة: هيغل والديكارتيّون

يمثّل هيغل إذن الفكر العقلاني، ويجسّده في صورته الأكثر جذرية، أي في المنطقية الشاملة، بحيث يجعل من العقل جوهر الكون. ففي فصل رئيسي من كتابه مدخل إلى الفلسفة، يبيّن ووندت بوضوح التقدّم الذي حقّقه المذهب الهيغلي بالنسبة لصور العقلانية السابقة. فالصورة الأكثر قدماً في هذه الصدد هي النزعة «القَبْلانيّة» عند أفلاطون، حيث إن الفكر ليس خالقاً للأفكار بحق، لأن العالم المعقول في هذا المذهب ليس إلاّ نسخة صافية عن العالم المحسوس، ولأن نظرية التذكّر تفترض أن النفس، قبل حلولها في البدن، لم تعرف الأفكار إلاّ برؤيتها، بطريقة ما، بواسطة حدس يشبه الحدس الحسّي. ثم إن هناك مرحلة من العقلانية أرفع من الأولى، يسمّيها ووندت «النزعة الأنطولوجيّة»، ويمثّلها ديكارت بنوع خاص. ففيها يبلغ الفكر الكينونة بحيث يدرك حدسياً البديهيات الأولى، أي الكوجيتو وأسس الرياضيات وفكرة الله المشتملة على وجوده (البرهان الأنطولوجي). إن ميتافيزيقا الفاهمة هذه، والمستوحاة من المنهج الرياضي، نجدها مستتمة بصورة أكثر اكتمالاً، ولكن في اتجاهين متعاكسين، عند سبينوزا ولايبنتس، ولكن تنقصها في جميع الأحوال عملية التوسّط بين مفهوم المطلق والواقع الامبريقي. فالمنطقية الشاملة لا تكتفي بالفكرة التي «تتقوّم بنفسها»، أي التي تتضمّن من تلقاء نفسها موضوعها، أي أساسها الجوهري، بل إنها تبحث عن فكرة تتحرّك بنفسها، بمعنى أنها تولّد كافة الأفكار الأخرى بفضل ضرورة التنامي الديالكتيكي الذي يحايثها. إن هذه الحركة الذاتية للفكرة الشاملة تسمح بإلغاء التعالي من المطلق، هذا التعالي الذي هيمن على كافة صور العقلانية السابقة، بما فيها نقدانية كانط وخاصتها الشيء في ذاته غير القابل للمعرفة[1].

---

(١) وهكذا أيضاً بالنسبة لمذهب سبينوزا: فالجوهر، مع محمولاته اللامتناهية (والتي لا نعرف منها سوى اثنين) يتعارض جذرياً مع الأنماط المتناهية التي تكوّن العالم الواقعي، مما جعل هيغل يعتبر أن حلوليّته أحرى بها أن تكون مذهباً لاكونياً من أن تكون مذهباً إلحادياً.

إن عالم الظاهرات ليس عند هيغل سوى تنامي الكينونة في أوفى مضمونه العيني. لذلك فإن المنطقية الشاملة تفضي إلى مذهب أمبريقي من حيث مضمونه الفعلي، وذلك على الرغم من كونها قَبْلانيّة من حيث منهجها. فكما يقول ألفرد فيبر، إن المطلق الهيغلي «لا يجاوز الأشياء بأي شيء، فهو موجود بأكمله فيها. وكذلك فهو لا يجاوز بأي شيء قدرة الإنسان العقلية».

VIII- الروحانيّة والمادّانية

إذا كانت الفلسفة الهيغلية تتخطى التعارض بين المذهب الأمبريقي والعقلاني، فهي كذلك تتخطى التعارض بين المذاهب الروحانية والمادّانية التي كانت تتقاسم الأذهان في القرن الثامن عشر. ففي الجامعات كانت تدرّس الروحانية الفولفَية التي كانت تُسَسْتم مذهب لايبنتس. لقد تلقّن هيغل في شبابه الفلسفة عندما درس فولف. ولا ريب في أنه قد نال علامات منخفضة في مادة الفلسفة، أثناء الحلقة الدراسية في توبنجن، لأنه كان قد بدأ يتجاوز هذا الفيلسوف. ومن المؤكد أن هيغل كان يمدح دائماً المذهب الروحاني ـ أقلّه بالكلام ـ لأنه يتكلّم باستمرار عن الله ويسمّي الفكرة المطلقة باسم «الروح»، وهو المبدأ الأعلى لمذهبه. ولكن ليس من المؤكد أبداً أنه احتفظ بالمبدأين الجوهريّين للروحانية: وجود إله شخصي [أي منظور إليه كشخص] والخلود الشخصي للنفس (وهما المبدآن اللذان جعل منهما كانط مصادرات للعقل التطبيقي). أما ما هو أكيد فهو أن هيغل قد اطّلع مبكراً على فكر المادانيّين الفرنسيّين الذين سيطر مذهبهم في القرن الثامن عشر خارج الجامعات، وذلك بالإضافة إلى اطّلاعه على فكر كانط وسبينوزا وبعض المتنوّرين ممّن تأثروا بفولف على نحو متفاوت. وصحيح أنه رفض سستام هولباخ الذي ليس إلاّ نوعاً من ميتافيزيقا الفاهمة كالمذاهب الروحانية. غير أنه، كما يشهد فكتور كوزان، «لم يكن يخفي تعاطفه مع فلاسفة القرن الثامن عشر، وحتى مع الذين ناهضوا قضية الديانة المسيحية وقضية الفلسفة الروحانية». وسوف نرى لاحقاً كيف استطاع هيغل أن يبني تصوّره الطبيعاني للعالم، محتفظاً للمفاهيم الأساسية في الفكر

الروحاني بمعنى معين، ومثبتاً «أن الروح بما يخص المادة هو حقيقتها الموجودة فعلياً والقائلة بأن المادة نفسها ليس لها من حقيقة» (الموسوعة، فقرة ٣٨٩)[1].

(١) من أجل إكمال هذه الدراسة، تجدر الإشارة إلى أن هيغل قد تأثر أيضاً بالكتّاب الذين كانت لهم محاولات في فلسفة التاريخ، وبالأخص هردر (أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية) ولسنغ (تربية الجنس البشري). كما يجدر بنا أن نشير، بطبيعة الحال، إلى فلاسفة القرن الثامن عشر، خصوصاً ديدرو، وبصورة عامة جميع المؤرخين والعلماء والكتّاب منذ العصور القديمة ولغاية القرن التاسع عشر. أما البندكتي دوم ديشامب فلن نتكلّم عنه في مخطوطاته التي اكتشفت فيها بعض المواضيع الهيغلية، وذلك لأنه من المؤكد أن هيغل قد جهله بصورة تامة (راجع بوسّير، سوابق الهيغلية في الفلسفة الفرنسية).

الفصل الثاني

المواضيع الرئيسية في السستام الهيغلي

I- المثالية الهيغلية

يصف هيغل مذهبه بالمذهب المثالي، وتحت هذا الشعار يصنّفه دوماً مؤرخو الفلسفة. إن عبارة المثالية مبهمة، لا بل إنها تدعو إلى اللّبس. لذلك ينبغي أن ندرك بأي معنى قد اتخذها هيغل.

ينبغي قبل كل شيء أن نستبعد المعنى الشائع للكلمة ومفاده أن نقابل باستمرار المثالي بالواقعي، أي ما يجب أن يكون بما هو كائن. لقد نافح هيغل ضد فلسفة «الواجب أن يكون» في صيغتها التي نجدها عند فيخته حيث لا يمكن أبداً بلوغ المثال، كما نافح ضدها أيضاً وبشكل أعنف في صيغتها التي يعبّر عنها الرومنطيقيون بصورة مبهمة، كمثل فكرة الحنين عند نوفاليس، والسخرية عند فريدريك شليغل. إن مذاهب كهذه تنطوي على عدم الرضى تجاه الواقع، وتجعلنا نتوق إلى تخطٍّ فارغٍ صوب أباعيد ضبابية. صحيح أن الإنسان يشعر بنفسه في بادىء الأمر مرمياً في عالم غريب ومعاد، ويحسّ كأنه ضائع فيه. غير أن دور الفلسفة ليس في تحويل الإنسان عن العالم الواقعي، بل ينبغي عليها أن تقوده إلى «المصالحة» معه بحيث يكتشف فيه ما هو متجانس مع الروح. وعندما يتفهم الروحُ العالمَ بحيث يتعرّف على ذاته فيه، عند ذاك يشعر بنفسه أنه في بيته. وإذ يتفهّم الروحُ العالمَ ويعطيه معنى، يعود آنذاك إلى ذاته مثقلاً بكلّ ما

تمثله، بدل أن يشعر بنفسه ضائعاً في العالم. إن هدف الفلسفة الحقيقي هو أن نفهم الواقع وأن نجعله معقولاً بالتمام. يجب أن نسلّم بأن كل شيء هو عقلي، فكروي، أي أنه قابل للتعقّل بصورة مطابقة، وأنه من نفس طبيعة أفكار العقل (راجع علم المنطق، منشورات لاسّون، الجزء الأول، ص ١٤٥).

كما ينبغي أيضاً أن نستبعد المعنى الذي يعطى لعبارة «مثاليّة» لدى إطلاقها على النقدانية الكانطية التي توصف بالمثالية المتعالية. وهذا يعني أننا، بالنسبة لكانط، لا نعرف إلاّ أفكاراً، وبصورة أعمّ، ظاهرات مشروطة ببنيتنا الذهنية التي تعلو على أدوات الحدس الحسّي: فالواقع في قرارته يفوتنا، والشيء في ذاته غير قابل للمعرفة. أما بالنسبة لهيغل فليس ثمة شيء في ذاته، وليس ثمة واقع مستقل عن الفكر. غير أن هذا لا يعني أنه لا يوجد سوى كائنات مفكّرة، على شاكلة ما يبشّر به بركلي الذي يصفونه غالباً بالمثالي (علماً أن مذهبه هو مذهب روحاني لامادي). إن صورة المثالية هذه، التي تعتبر أن الأشياء الحسية ليست سوى عالم ذاتي، أي عالم الوجدان، يرفضها هيغل باعتبارها موقفاً سطحياً.

ولكي نقتنع بذلك فلنقرأ هذا المقطع من كتابه محاضرات في الاستطيقا:

«إن ريش الطيور المتعدّد الألوان يلمع، حتى ولو لم يره أحد، وصداحها يتردّد حتى ولو لم يسمعه أحد، وهذه الصبّارية التي لا تزهر إلاّ ليلة واحدة، وتلك الغابات الاستوائية التي تشتبك فيها أجمل النباتات وأخصبها، وتفوح منها أعذب العطور، كل ذلك يذوي ويسقط مهترئاً دون أن يستمتع به أحد».

II- الفكرة الشاملة والأفهوم

إن المعنى الذي يعطيه هيغل لكلمة «مثالية» هو الذي يجعل الفكرة الشاملة هي المطلق، أو المبدأ الأعلى. فماذا يجب أن نفهم من ذلك؟ نحن نعرف أن الفكرة ـ المثال بالنسبة لأفلاطون هي الماهية المفارقة للمحسوس، أي النموذج العام الذي تشارك فيه الكائنات الجزئية في العالم الحسّي. غير أن مثال أفلاطون متعال، ومذهبه ثنائي لأنه يقابل بصورة جذرية بين العالم المعقول والعالم المحسوس. أما الهيغلية، بعكسه، فهي فلسفة المحايثة: فالمطلق هو الذات الكلية التي تحتوي على كل شيء، وليست الأشياء كلها سوى تناميها

الديالكتيكي. فهذه الذات الكلية هي التي يسميها الفكرة الشاملة أو الأفهوم. إن كلمة «Concept» هي الأكثر تعبيراً نظراً لأصلها اللغوي بالذات. Concept من Concipere (كما Begriff من Begreifen) تعني ما يشتمل على (أو ما يحوي، أو ما يضمّ Ce qui comprend) أي ما يتخذ بالمعيّة[1]. فالأفهوم هو المفهوم (Compréhension)، إنه الكلّي الذي يشتمل على تعيّناته في تنام ديالكتيكي. وبهذا المعنى، إنه ما هو عيني على الإطلاق (الموسوعة، فقرة ١٦٤). أما الفكرة، بالمعنى الحصري، فهي بالنسبة لهيغل تحقّق الأفهوم بصورة مطابقة، أي أنها «الوحدة المطلقة بين الأفهوم والموضوعية»، وبالتالي فهي «الحق في ذاته ولذاته» (الموسوعة، فقرة ٢١٣). فالفكرة هي قبل كل شيء الحياة، النفس، ثم إنها فكرة الحق والخير في المعرفة والعمل، وأخيراً إنها العَلْم(*) المطلق الذي تبلغه في فكر الفيلسوف حيث أنها «تفتكر نفسها»، أي أنها الحقيقة التي تعرف نفسها» (الموسوعة، الفقرتان ٥٧٤ و٥٧٧). أما من وجهة نظر الفكرة الشاملة فيبدو الأفهوم كلحظة تابعة، غير أنه يبقى مبدأ الفكرة الجزئية (أو الفكرة بعامة) (الموسوعة، فقرة ٢١٣).

III- الفكر والكلّي

بصورة أعمّ، إن ما هو أوّل بالنسبة لهيغل هو الفكر. ولكن ليس الفكر الذاتي، أي مجرد الظن، وإنما الفكر الموضوعي الذي يتماثل مع الكلي. أنه أولاً الكلي بحسب ما تتصوّره الفاهمة، أي من جهة اعتباره اعتباراً تجريدياً كصورة فارغة ومنفصلة عن مضمونها. أما الكلي الحقيقي، أي كلي العقل، فهو الأفهوم، أي الفكر الذي يتحدّد، ويتعينّ، ويتخذ مضموناً. إنه الكلي الذي «يتجزأن»(**) (مثلاً، الحيوان من جهة ما هو ثدييّ). وأما الفكرة فهي الأفهوم من جهة ما يتحقّق، أي الأفهوم الذي يمتلىء من ذاته. مثلاً، النفس هي الأفهوم، وهي تتخذ واقعها في الجسد: من هنا تكون الحياة. أما إذا انفصل

(١) لذلك من المؤسف أن تكون كلمة Begriff قد ترجمت لفترة طويلة بعبارة الحدّ Notion، كما جرى عليه الهيغليون الإنكليز.

(*) Le Savoir.

(**) أي الذي يستحيل إلى جزئي. (م).

الأفهوم والواقع عن بعضهما فيكون الموت (تاريخ الفلسفة، منشورات هوفمايستر، ص ٩٧ إلى ٩٩).

إن الفكر بالنسبة لهيغل هو في الوقت نفسه:

١ ـ جوهر الأشياء الخارجية. ففي الطبيعة ـ هذا «العقل المصاب بالتحجّر» على حدّ قول شيلنغ ـ يظهر الفكر بقوانين الظاهرات، بأجناس الأحياء وأنواعها.

٢ ـ الجوهر الكلي لأشياء الروح. «في كل حدس بشري يوجد الفكر. وكذلك فإن الفكر هو العنصر الكلي الموجود في كل تصوّر وفي كل تذكّر، وهو يوجد بصورة عامة في كل نشاط ذهني، في كل إرادة ورغبة، وما شابه ذلك». فعلينا إذن أن نفهم الفكر «على أنه المبدأ الكلي الحقيقي لكل وجود طبيعي وروحي على السواء، فهو يهيمن على كل هذه الأشياء ويشملها، وبالتالي فهو في أساس كل شيء» (الموسوعة، فقرة ٢٤، إضافة).

IV- تقسيم السستام

إن السستام الهيغلي هو شرح موسّع لثلاثية ديالكتيكية واسعة: الفكرة، الطبيعة، والروح. وبصورة أدقّ، إنه يدرس الفكرة الشاملة، أي المطلق، وذلك في اللحظات الثلاث للمنهج الديالكتيكي: الوضع (القضية)، والنفي (النقيضة)، والتوحيد (التأليف). فالفكرة الشاملة هي قبل كل شيء الفكرة المحضة، أي أساس كل وجود طبيعي وروحي، وهي بذلك تعادل ما يسمّى في الفلسفة الروحانية بالفكر الإلهي قبل خلق العالم. ثم إنها بعد ذلك الفكرة المتخارجة التي تخرج من ذاتها لتظهر في الزمان والمكان على أنها الطبيعة. وأخيراً، إنها الفكرة العائدة إلى ذاتها بعد هذا الإغتراب، فتصبح عندئذ روحاً واقعياً، أي فكراً واعياً لذاته. من هنا تظهر في السستام تقسيماته الثلاثة الكبرى: المنطق، فلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح. وإذ يماهي هيغل بين الفكرة الشاملة والعقل، نستطيع القول بأن العقل الذي يعالجه هيغل بصورة تجريدية في المنطق، إنما يعالجه في فلسفة الطبيعة من جهة ما يتحقّق في الكون، وفي فلسفة الروح من

جهة ما يتحقّق بالفكر وبنشاط الإنسان.

١ ـ المنطق

إن المنطق يقود الفلسفة الهيغلية بأسرها. وينبغي فهمه على أنه سستام التعينّ للفكر حيث يزول التعارض بين الذاتي والموضوعي. وبعبارة أخرى، إن المنطق يمتزج بالأونطولوجيا: فمقولات الفكر هي في الوقت نفسه مقولات الكينونة. وإذا كان الفكر المنطقي ديالكتيكياً فلأن الكينونة نفسها ديالكتيكية. فالديالكتيك الفكروي هو انعكاس للديالكتيك الواقعي، وعلى العالِم بالمنطق أن يهتدي به ويفكّر مقتفياً أثره. ولا شكّ أن المنطق يبدو وكأنه «مملكة الظلال»، غير أن هذه الظلال هي الماهيات المحضنة، المستخرجة من كلّ مادة حسيّة، وفي تشابكها يشيّد الكون كلّه.

يشتمل المنطق الهيغلي على ثلاثة أقسام كبرى: نظرية الكينونة، نظرية الماهية، ونظرية الأفهوم.

أ ـ نظرية الكينونة: تعالج نظرية الكينونة المقولات الأشد بساطة والأقل تعيّناً: إنها مقولات المباشرة. فهي تبتدىء بحدّ الكينونة: إنها الفكرة الأكثر تجريداً وكلية، وهذا بالذات ما يجعلها الأكثر فراغاً من حيث المضمون. فالكينونة التي ليست هذا وليست ذاك، إنها ليست بشيء على الإطلاق. فهي إذن تساوي العدم. غير أن هذا التناقض يجد لنفسه مخرجاً في الصيرورة، أي في الإنتقال من الكينونة إلى العدم ومن العدم إلى الكينونة. «فالصيرورة هي أول فكرة عينيّة، ومن ثمّ فهي أول أفهوم، أما الكينونة والغدم فهما تجريدات فارغة» (الموسوعة فقرة ٨٨، إضافة). إن حدّ الكينونة هو حدّ رئيسي يلتقي بواسطته هيغل مع هيراقليطس القديم: ما من شيء ثابت في الكون، فكلّ شيء فيه يتحرّك باستمرار، وليس المطلق سوى هذه السيرورة المتواصلة للصيرورة. ففي كل شيء كينونة ولا ـ كينونة. إن لم تكن الزهرة سوى زهرة فهذا يعني أنها تبقى زهرة إلى الأبد، والحال أنها تنفي نفسها، وتلغي نفسها بحيث تذبل لتعطي ثمرة وبذوراً.

إن جميع مقولات الكينونة تتنامى انطلاقاً من الصيرورة. ولكي نبسّط الديالكتيك الهيغلي يمكننا القول بأن الصيرورة هي الإنتقال من «كيفيّة» إلى أخرى، باعتبار أن كل كيفية تعينّ وجوداً أمبريقياً، أي كائناً محسوساً. أما الكائن

المتعيّن، من جهة ما يعارض كائناً محسوساً آخر، فهو «كائن لذاته». وتقود بالتالي الحركة الديالكتيكية من «الكيف» إلى «الكمّ»: الكمّية الامتدادية (العدد)، والمقدار المدمج أو «الدرجة». وهكذا نصل إلى القَدْر، وهو كمّ مرتبط بالكيف. كالماء، مثلاً، الذي يبقى سائلاً أو يصبح جليداً أو بخاراً تبعاً لدرجة حرارته.

ب - ديالكتيك اللاتناهي: بالنظر إلى هذه المقولات يتوسّع هيغل في ديالكتيك اللاتناهي وفي تصوّره للّامتناهي الحقيقي. فينبغي ألّا نتصوّر اللامتناهي باعتباره تدرّجاً للمتناهي الذي كلما تقدّم تقدّمت معه تخومه إلى ما لانهاية. إن هذا التقدم غير المتناهي هو اللاتناهي الزائف. والحال أنه يجب أن نتصوّر اللامتناهي ديالكتيكياً باعتباره يتحقّق في المتناهي وبواسطته، بحيث يظهر فيه واضعاً لنفسه تخوماً ومن ثَمّ ينفيها، ونفي النفي هذا إنما هو توكيد له. وبعبارة أخرى، إن اللامتناهي الحقيقي بالنسبة إلى هيغل هو شمول لحظات الكينونة التي تعينّ ذاتها في كلّ تخم من التخوم التي تضعها الصيرورة الكلّية[1].

ج - نظرية الماهيّة: إن حدّ القَدْر ينتقل بنا من الكينونة إلى الماهية. فما يختبىء تحت الأوجه المتغيّرة للوجود الأمبريقي (الجليد، الماء السائل، وبخار الماء) إنما هي ماهية الماء من حيث أنه مطابق لذاته على الدوام. إن ما يقع تحت الحواس ليس سوى الظاهر. وبالتالي فالكينونة تبدو ذا جانبين ينعكس الواحد منها في الآخر. ففي هذه الحالة تتقابل الألفاظ زوجاً زوجاً: الهوية والاختلاف، الأصل والمشتق، الشيء وخواصه، القوة ومظهر تحقّقها، الباطن والظاهر (أو الجوّاني والبرّاني). وتتنافى هذه المقولات بقدر ما تلتحم. فالواحدة منها تستدعي الأخرى. وهذا يعني أن الشيء ليس شيئاً على الإطلاق فيما لو جرّد من خواصه التي يكون لها في هذا الشيء «انعكاسها في الذات» (الموسوعة، فقرة ١٢٥). إن القوة ليست سوى كيان فارغ فيما لو فصلناها عن مظاهر تحقّقها. لذلك فإن تفسير الظاهرة بمقولة القوة هو تحصيل حاصل ليس إلّا (الموسوعة، فقرة ١٣٦،

---

(١) يمكن أن نرمز إلى اللامتناهي الزائف بخط مستقيم نمدّه بصورة لانهائية. أما اللامتناهي الحقيقي فنرمز إليه بدائرة. بعبارة أخرى، إن المطلق يدور. فاللامتناهي يستبين ويتخذ وجوداً فعلياً لدى تعيّنه، أي عندما يصبح متناهياً.

المنطق، منشورات لاسّون، الجزء الثاني، ص ٧٩ - ٨٠). أما التعارض الوهمي فهو الحاصل بين الجوّاني والبرّاني. لقد دأب التفكير على اعتبار أن الماهية ليست سوى جوّانية الأشياء. ولكن الجوانيّة والبرّانية في الواقع لهما المضمون نفسه. «كما يكون الإنسان برّانياً، أعني في أفعاله، كذلك يكون جوّانياً. وإذا لم يكن فاضلاً وخلوقاً.. الخ، إلاّ جوّانياً (أي من حيث النيّات والشعور فقط)، وإذا لم تكن برانيته مطابقة جوانيّته، فهذا لأن كلتيهما جوفاء وفارغة». ينبغي القول إذن بأن الإنسان ليس شيئاً آخر سوى تسلسل أفعاله بمجموعها. لذلك فإن ما هو محض جوّاني هو أيضاً بالتالي برّاني كلياً. فعقل الطفل ليس في البداية سوى إمكانية جوّانية، ولا يتحقّق فعلياً إلاّ بالتربية متّخذاً من خلالها صورة سلطة خارجية (إرادة أهله، تعليم مدرّسيه). إن ما لم يكنه الطفل في بادىء الأمر إلاّ بذاته ومن ثَمّ للآخرين (للراشدين) أصبحه بعدئذ لذاته أيضاً. ينبغي إذن أن نحترز من ادّعاءات الأفكار الحدسيّة «العظيمة» التي لا تظهر بوضوح، ومن خباثة النوايا الطيّبة التي لا تترجم بأفعال.

إن جميع المقولات التي تتقابل زوجاً زوجاً في دائرة الماهية، تجد في النهاية تأليفها في مقولة «الواقعية الفعليّة» حيث تفهم الظاهرة كتجلّي الماهية تجلّياً شاملاً ومطابقاً. فالواقع الحقيقي - في مقابل مجرد الإمكان أو العرض المحض - هو الوجود الضروري، أي الضرورة العقلية. وهذا ما جعل هيغل يقول بأن ما هو عقلي هو واقعي بصورة فعلية، وما هو واقعي بصورة فعلية هو عقلي (مقدمة فلسفة الحق، ص ١٤ - والموسوعة، فقرة ٦). فالضروري هو أولاً الجوهر، ثمّ إنه، بالمعنى الأصوب، السبب الذي يتجلّى بواسطة نتائجه. ولكن هناك تفاعلاً بين الأسباب ونتائجها. وهذه السببية الدائرية التي تتجلّى في مظاهر التحقّق تجلّياً واضحاً في الهيئات الاجتماعية، هي الفعل المتبادل [أو مقولة التفاعل].

مع هذه المقولة نغادر فلك الماهية، حيث تنشطر الكينونة إلى وجهين، لندخل في فلك الأفهوم، أي الشمول المعقول الذي يضع تنوّعاته ويشتمل عليها كلحظات فيه، وبذلك تتجلّى حريته (في مقابل الضرورة السائدة في فلك الماهية).

د ـ نظرية الأفهوم: يعالج هيغل الأفهوم من ثلاثة أوجه:

أولاً: الأفهوم الذاتي الذي يحتوي على ثلاث لحظات: الكلّي والجزئي والفردي. فالأفهوم هو الكلّي لا باعتباره هوّية مجرّدة أو صورة محضة، بل باعتباره فكرة تتعينّ وتتخذ مضموناً إذ تحدّد نفسها بنفسها، أي تتجزأن(*). وبالتالي فهي في أساس الحكم الذي ليس هو مجرّد الرابط بين الحامل والمحمول، بل إنه الانقسام الأصيل للأفهوم بحيث يفصل عنه الجزئي (الموسوعة، فقرة ١٦٦ ـ تاريخ الفلسفة، ص ٩٨). بهذا المعنى، يربط الحكم وجود الأشياء بماهيتها الكلية (مثلاً سقراط فانٍ). إن الاستدلال يربط بين هذين الطرفين بواسطة طرف أوسط، أي أنه يضع توسّطاً بين الكلّي والفردي عن طريق الجزئي. فهو يمثّل الكلّي من حيث ما يتحقّق في الفردي عندما يتجزأن، أو الفردي من حيث ما يشمله الكلّي بتوسّط الجزئي. لذلك فإن الاستدلال هو الأساس الجوهري لكل حقيقة. بالنسبة لهيغل، إن كل شيء عبارة عن استدلال، وكذلك فإن كل شيء عبارة عن أفهوم (الموسوعة، فقرة ١٨١).

يتبينّ إذن أن الأفهوم ليس شيئاً ذاتياً محضاً، إذ أنه يتحقّق في الشمول العيني الذي يحتويه، وبذلك فهو أفهوم موضوعي.

ثانياً: يتموضع الأفهوم بثلاث صور: الآلية حيث تتراكم الموضوعات مجرّد تراكم؛ الكيميائية حيث تتجاذب الموضوعات وتتداخل بعضها مع البعض الآخر؛ والغائية أي المبدأ الغائي المنظّم حيث تهيمن الغاية وتوجه نشاط الأجزاء.

ثالثاً: إن الغائية تمهد الطريق لمجيء الفكرة الشاملة حيث يعود الأفهوم إلى ذاته من خلال الاتحاد بين الذاتية والموضوعية. فالفكرة الشاملة هي التعريف الأرقى للمطلق. وبالإمكان فهمها «على أنها العقل. . . ، أو هي وحدة الذات والموضوع، أو وحدة الفكروي والواقعي، المتناهي واللامتناهي، النفس والجسد، وعلى أنها الإمكان الذي يجد في داخله تحقّقه الفعلي، أو على أنها الشيء الذي لا تُفهم طبيعتُه إلاّ باعتباره موجوداً بالفعل، الخ». «إن الفكرة الشاملة

(*) أي تتخذ وجوداً جزئياً، (م).

هي الديالكتيك نفسه الذي يفصل فصلاً أبدياً ويميّز المتـاهي عن المختلف، الذاتي عن الموضوعي، المتناهي عن اللامتناهي، النفس عن الجسد؛ وهي، من هذه الناحية، خلق أبدي، ومنبع أبدي للحياة وروح أبدي» (الموسوعة، فقرة ٢١٤). أما إذا بدت الفكرة الشاملة متناقضة مع الفاهمة فذلك لأنها سيرورة بصورة جوهرية، وبالتالي فليس لها وجود فعلي إلّا بهذا الديالكتيك المحايث الذي يردّ لحظات تنامي الكينونة إلى الذات المطلقة التي تشتمل عليها (الموسوعة، فقرة ٢١٥).

يقول هيغل في كتابه المقدمات الأساسية: «هناك ثلاث فكرات: ١ ـ فكرة الحياة، ٢ ـ فكرة المعرفة والخير، ٣ ـ فكرة العلم والحق». فالفكرة في صورتها المباشرة هي الحياة حيث أن النفس تحقّق الأفهوم في الجهاز العضوي. أما في فكرة المعرفة فإننا نبحث عن الأفهوم الذي يجب أن يكون مطابقاً لموضوعه. وأما في فكرة الخير فإن الأفهوم يأتي في المقام الأول، وينبغي أن يحقق كهدف للفعل. فالأفهوم الأعلى هو الفكرة الشاملة، إنه الإتحاد بين الحياة والمعرفة، وهو أيضاً الكلّي الذي يفتكر نفسه فيحقّقها بنفسه فعلياً (المقدمات، من فقرة ٦٦ إلى ٨٧ ـ الموسوعة، من فقرة ٢١٦ إلى ٢٤٤).

٢ ـ فلسفة الطبيعة

إن الطبيعة بالنسبة إلى هيغل هي الفكرة الشاملة بصورة الآخرية، أي الفكرة التي تخرج من ذاتها، فتتخذ وجوداً برّانياً بحيث تُنتج الحياة الواعية، ثم تصل إلى مرحلة العودة إلى ذاتها، أي إلى التجوّن في فكر الإنسان. إن صيرورة الطبيعة هي إذن صعود صوب الروح. ولا ريب في أن الفكرة تتجلّى في الطبيعة، أقلّه من خلال القوانين التي تسيّرها، غير أنها ليست متحققة في الطبيعة إلا بصورة غير مطابقة. إن عجز الطبيعة عن البقاء ملازمة للأفهوم من شأنه أن يضع حدوداً للفكر الفلسفي الذي لا يستطيع هنا أن يستنبط كل شيء، لأنه يصطدم بالوقائع الطارئة، بالعرض المحض. لذلك ينبغي أن ننظر في الطبيعة على أنها سستام من المراتب، وكل مرتبة تخرج من الأخرى بالضرورة. غير أن ديالكتيك الأفهوم الذي يوجّه هذا التطوّر يبقى في جوّانية الفكرة الشاملة التي

تكمن في كنه الطبيعة. وبالتالي فليس ينبغي أن ننظر في الطبيعة على أنها إنتاج خارجي وفعلي، أسوة بالنظريات التحوّلية (راجع «الموسوعة»، من الفقرة ٢٤٧ إلى ٢٥١).

لقد أكّب هيغل على استخراج ديالكتيك الفكرة الشاملة والمحايثة للطبيعة، وذلك باستبداله مقولات الفاهمة بالعلاقات الفكروية خاصة الفكر النظري (الموسوعة، فقرة ٣٠٥). فهو يميّز في هذا الديالكتيك سويّات ثلاث في الوجود من شأنها أن تبينّ تقدّماً يسير باتجاه تعينّ وتفرّد متزايدين: ١ ـ عالم الآلية، ٢ ـ العالم الفيزياـ كيمائي، ٣ ـ العالم العضوي.

فعالم الآلية هو عالم المادة والحركة حيث ينحصر فعل العناصر، المتخارجة بعضها إزاء البعض الآخر، بعملية الجذب والطرد. أما الصورة المجرّدة للبرّانية فهي المكان، «هذا الكيان الحسّي الذي لا تدركه الحواس»، والصورة المجرّدة للصيرورة هي الزمان، وهو «الكائن الذي لا يكون من جهة ما هو كائن في الحاضر، ولكنه يكون من جهة ما هو غير كائن في الحاضر»، «إنه السالب بذاته». إن هذين التجريدين يجدان تأليفهما (أي «هويّتهما الموضوعة») في المكان والحركة اللذين تعيّنهما المادة. فالإنجذاب هو ميل المادة إلى التجوّن؛ إنه نزوع إلى الذاتية. أما حركة الأجسام السماوية فمن شأنها أن تبينّ تبييناً واضحاً «رياضيات الطبيعة»، وهذه الرياضيات هي السمة الأوليّة للصفة العقلية (الموسوعة، من فقرة ٢٥٤ إلى ٢٧١ ـ المنطق، الجزء الأول، ص ٢٥٣).

أما الفيزياء، كما يفهمها هيغل، فإن موضوعها هو جميع أوجه العالم المادي من حيث خصائصها الكيفية على وجه الخصوص (النور، الصوت، الحرارة، الكهرباء)، علماً أن في هذا العالم المادي يتفرّد كل شيء في أجسام. وهنا يستخرج هيغل جميع لحظات التعارض والتوافق التي يظهر بواسطتها الديالكتيك الطبيعي. والصورة النموذجية لهذا الأخير هي التقاطب. أما الوضع الأخير في السيرورات الفيزيائية فهي الكيميائية التي تسمح بظهور الحياة.

إن الفكرة التي كانت مكبّلة في الآلية، والتي اخذت تتفلّت شيئاً فشيئاً في السيرورات الفيزيا ـ كيمائية، تتحرّر في العالم العضوي حيث يتعينّ الأفهوم شيئاً

فشيئاً من خلال اجتيازه مراحل الجماد فالنبات فالحيوان. ففي السيرورات الكيميائية تجد العضويات شروط وجودها، غير أن عليها أن تقاومها باستمرار لكي تحيا. «ما من شيء حيّ إلّا من جهة ما يحتوي على التناقض، ومن جهة ما هو ملكة الاحتواء على التناقض وتحمّله في داخل ذاته» (المنطق، منشورات لاسّون، الجزء الثاني، ص ٥٩). إن النزاع المستمر مع قوى خارجية معادية ـ بحيث يتوجّب على الكائن الحيّ أن يحاربها ويتغلّب عليها ـ من شأنه أن يخلق شعوراً بعدم الاطمئنان، بـ «القلق»، وهذا الشعور يرتبط بالحياة ارتباطاً دائماً (الموسوعة، من فقرة ٣٦٢ إلى ٣٦٨). غير أن قدرة هذه القوى الخارجية، هذه «الكلية المجرّدة»، ليست وحدها التي ترصد الكائن الحيّ للموت. فهناك أيضاً، وبصورة خاصة، عدم التطابق بين وجوده الفردي و«الكلّية العينيّة» التي يكوّنها أفهوم النوع المنتمي إليه هذا الكائن. وهنا يكمن «داؤه الأصلي وجرثومة الموت الفطرية» (الموسوعة، فقرة ٣٧٥)[1].

إن فلسفة الطبيعة عند هيغل (والتي بقيت قريبة من فلسفة شيلنغ) هي القسم الأكثر إثارة للجدل في سستامه. فقد كان هيغل يتمتع بمعارف علمية واسعة، ولم يكن يقلّل من شأن التجربة، غير أنه كان يهمل جانبها الكمّي، ولم يكن يعنى إلّا بجوانبها الكيفيّة، أي بتلك الهيكلية التي أمعنت في سيطرتها على العلم منذ غاليليو وديكارت. ففي رسالة «التأهيل» التي دافع عنها عام ١٨٠١، تحت عنوان في مدارات الكواكب، «برهن» هيغل أن بين جوبيتر ومارس لا يمكن أن يوجد كواكب أخرى، وذلك في العام نفسه الذي دحض اكتشاف الكوكب «سيريس» استنتاجه السيء الحظ. لقد جعلته هذه المغامرة المنكودة أكثر حذراً فيما بعد، إذ أنه أخذ يخفّف شيئاً فشيئاً من حدة هجومه ضد نيوتن في مختلف طبعات الموسوعة، كما كان ينصح طلّابه بعدم إعداد أطروحات حول مواضيع محض علميّة.

(١) بالنسبة لهيغل «إن المتناهي هو بذاته متناقض وبذلك فهو يبطل نفسه» (الموسوعة، فقرة ٢٨١، إضافة). فهو إذن يستبعد اللامتناهي بمجرّد ما يستتبعه، وذلك لأنه لا يكتفي بذاته بل إنه مجرّد لحظة في تطوّر الكائن.

بالنسبة لهيغل، ليس للطبيعة من قيمة إلاّ بمقدار ما تجعل بـروز الوعي والفكر أمراً ممكناً، وذلك من جهة كونها شرطاً للحياة. وبخلاف كانط فإنه لم يكن معجباً بلانهائية السماء المقمرة، بل كان يحب القول بأن النجوم ليست سوى «فورة أزرار نوّارة في السماء». وعلى الرغم من أن الأرض ليست سوى كوكب صغير وتابـع للشمس، فإنها تبقى «المـركز الميتـافيزيقي» للعـالم، لأنها مسكن الإنسان حامل الروح. كما أن أتفه ما ينتجه الفكر وأضلّه هو بالنسبة لهيغل «ذو أهيمة تفوق إلى حـد بعيد مجـرى الكواكب المنتـظم وبراءة النبتـة اللاواعيـة» (الموسوعة، فقرة ٢٤٨).

٣ ـ فلسفة الروح

إن فلسفة الروح هي بمثابة تتويج للسستام الهيغلي، إذ أن في الروح تُكمل الفكرة الشاملة تناميها، وتتعيّن تعيّناً أقصى وتبلغ واقعها الفعلي بلوغاً حقيقياً. إن الفكرة المنطقية والطبيعـة هما الشرطان لتحقّق الروح، وهو بذلك حقيقتهما. لقد أكبّ هيغل على تجليات الفكر لاستخراج معناها الأعمق ومرماها الأعم، فأبدع فلسفة بأكملها للثقافة البشرية، ووضع الأسس الفلسفية للعلوم الأخلاقية. فهو لم يكتف بدراسة محض سيكولوجية للحياة الباطنية (الروح الذاتي)، بل أراد أن يدرس الروح في نتاجاته الخارجية، أي إنجازات المجتمعات البشرية: التاريخ، الحق، العادات (الروح الموضوعي)، وفي تجلياته العليا حيث يجد الروح نفسه في عقر داره: الفن، الدين والفلسفة (الروح المطلق). وهكذا نكون قد حقّقنا في معنـاه الحقيقي ما قـاله قـدماء الإغـريق: «اعرف نفسـك بنفسـك»، وذلـك باستخراجنا الماهية الكلية والمحـايثة لكينـونتنا، أي مـا هو جـوهري في ذاتنـا (الموسوعة، فقرة ٣٧٧).

أ ـ الروح الذاتي:

يتبدّى الروح الذاتي على مستويات مختلفة. وهذه المستويات هي أيضـاً لحظات في التطور الديالكتيكي لأفهوم الروح. لذلك يميـز هيغل بـين النفس (موضوع الأنتروبولوجيا)، والوعي (موضوع الفينومينولوجيا)، والذهن (موضوع

علم النفس بالمعنى الحصري). فالنفس هي الذهن من حيث ما يتعلق بشروط طبيعية وفيزيولوجية (العرق، المزاج، الخ) أو حتى محض فيزيائية (المناخ مثلاً). إن هيغل ينافح ضد التصور الامبريقي الذي يجعل من الحياة الواعية مجموعة تصوّرات لا يقوم بينها سوى رابط خارجي بحسب «القوانين المزعومة والخاصة بتداعي الأفكار المزعوم». فالوعي السيكولوجي هو «شمول عيني» لمتعيّنات، ويكون لكل جزء فيه مكانه تبعاً للأجزاء الأخرى (الموسوعة، فقرة ٣٩٨). وهو يقرّ بأن كل ما يجري في الذهن إنما أصله في الإحساس وفي الحالة العاطفية البدائية، غير أنه يرفض اعتبار القلب والعاطفة معايير للخير الأخلاقي وللحقيقة الدينيّة. «في الواقع، إن الفكر هو الذي يميز الإنسان عن البهيمة التي يشترك معها في الإحساس والعاطفة البدائية» (الموسوعة، فقرة ٤٠٠). وهكذا تتفلّت الحياة السيكولوجية شيئاً فشيئاً من عبوديتها للطبيعة وذلك بارتفاعها من سوية الشعور إلى سوية الوعي الذاتي. أما العامل المهم في هذا التقدم الذهني فهو «العادة» التي تشتمل على جميع درجات النشاط الروحي.

«إنها العنصر الرئيسي الذي يضمن وجود كل روحيّة في الذات الفردية (. . .) وذلك من أجل أن يختصّ بهذه الذات المضمون الديني والأخلاقي، الخ، من جهة ما هو هذا الأنا، هذه النفس، لا من جهة ما هو بذاته فقط في هذه الذات الفردية (أي كتدبير طبيعي)، ولا من جهة ما هو إحساس أو تصوّر عابر، ولا من جهة ما هو جوّانية مجرّدة ومنفصلة عن النشاط والتحقيق الفعليّين، بل من حيث أن هذا المضمون هو من صلب كينونة هذه الذات» (الموسوعة، فقرة ٤١٠)[1].

أما علم النفس فعليه أن يدرس التطوّر الديالكتيكي المحايث للنشاط الذهني. وينبغي على الذهن أن يكشف عن حريته لدى توصّله (عقلياً وبنشاطه الخاص) إلى إعادة تركيب ما فرض عليه في البدء كمعطى مباشر. فالذهن النظري يظهر في بداية الأمر كمعرفة حدسية مبهمة ومرتبطة بالعاطفة. أما

---

(١) بواسطة العادة يتم العبور من أهليتنا للعلم إلى امتلاكه الفعلي، ومن قراءة كتاب إلى ما يتضمّنه من علم، ومن النوايا الحسنة إلى الفضائل الحقّة.

الـوسيط بين الحـدس والتفكير الأفهـومي فهو التصـوّر الذي يتبـدّى بصـورة الذاكرة ـ الذكرى، والتخيّل، والذاكرة الكلاميـة. وصورة الذاكرة هذه هي الأهم، لأنها أداة التفكير، وهي تجعل جميع العمليات الذهنية العليا ممكنة.

ويشدد هيغل كثيراً على الدور الرئيسي للنطق، إذ أنه يتيح للفكر الفردي أن يلتقي بالكلي مباشرة. «في بادىء الأمر، إن نطق الإنسان يبرّن صور الفكر ويخزّنها (. . .) وما يحوّله الإنسان إلى النطق ويعبّر عنه به إنما يحتوي على مقولة، وذلك إما بطريقة واضحة، وإما بطريقة أكثر أو أقل غموضاً وتمويهاً» (المنطق، منشـورات لاسّون، الجـزء الأول، ص ٩ ـ ١٠؛ الموسوعة، فقـرة ٤٥٩؛ الفينومينولوجيا، منشورات لاسّون، ص ٣٣٠). لذلك يلجأ هيغل غالباً إلى الأصل اللغوي للمفردات ليسوّغ ديالكتيكه. غير أنه يؤكد ازدراءه لما هو مغلق على الفهم، كالعاطفة والانطباع الآني (الموسوعة، فقرة ٢٠).

وإذ ينتقل هيغل إلى دراسة الذهن العملي، يبيّن كيف يتعيّن الفكر بصورة الإرادة، وكيف ينبغي على هذه الأخيرة أن ترتفع إلى ما فوق العاطفة لترتكز على الفكر. وهو يقف مرة أخرى ضد «موضة» اللجوء إلى القلب، والتي سـادت خـلال العصر الرومنـطيقي. «إن حقيقة القلب والإرادة وعقلانيتهما يمكن أن نجدهما في كلية الذكاء فقط وليس في فردية العاطفة بما هي كذلك» (الموسوعة، فقرة ٤٧١). غير أنه يثني على الهوى.

إن ما يجعل للهوى قوّته وقيمته هو «كونه محدوداً بتعيّن من تعينات الإرادة التي تستغرق كل ذاتية الفرد. . . غير أن الهوى لا يسعه أن يكون لا جيّداً ولا سيئاً بسبب هذه الناحية الصورية. فهذه الصورة هي مجرّد تعبير عن أن الذات قد وضعت في مضمون معيّن كل ما ينبض من اهتمام في ذهنها وفي مواهبها وفي طباعها وفي ذوقها. فلم يُنجز، ولا يمكن أن ينجز شيء عظيم بغير هوى. لا شيء يحارب الهوى بصـورته هـذه إلاّ الأخلاقيـة الميتة والخبيثـة في غالبيـة الأحيان» (الموسوعة، ٤٧٤. راجع أيضاً: فلسفة التاريخ، منشـورات لاسّون، الجـزء الأول، ص ٦٣).

يربط هيغل ديالكتيك الميول والحاجات بفلسفة الطبيعة (الموسوعة، فقرة ٣٥٩ ـ ٣٦٠) وبالمنطق (علم المنطق، الجزء الثاني، ص ٥٩/ والموسوعة، فقرة ٢٠٤). ليس الميل سوى أن يكون الشيء قائماً بذاته وأن يكون نقص ذاته أو سالب ذاته، وذلك من وجهة النظر الواحدة عينها. وهذا يعني أن بواسطة الميل يؤكد الكائن الحيّ ذاته برفض حالته الحاضرة التي ينقصه فيها شيء ما. من هنا، يجهد نفسه للخروج من هذا التناقض الأليم (والذي يشعر به في صورة «الحاجة») باحثاً عما ينقصه (الطعام مثلاً). فالحاجة، إذن، هي حضور غياب ما.

أما ديالكتيك الحب فهو يرتسم في فلسفة الحق (الإضافة على الفقرة ١٥٨). «إن الحب يعني، بشكل عام، أن أعي وحدتي مع شخص آخر، بحيث لا أكون لذاتي منعزلاً، بل أنني لا أكتسب وعيي الذاتي إلاّ إذا تخلّيت عن كينونتي لذاتها، وعرفت ذاتي كوحدة بيني وبين الآخر وبين الآخر وبيني. . . إن اللحظة الأولى في الحب هي أن أتخلّى عن كوني شخصاً يكتفي بذاته، وأن أشعر بأنني ناقص ومشوب بالخلل في حال كنت هذا الشخص. أما اللحظة الثانية فهي أن أحقق كينونتي في شخص آخر أكسب فيه القيمة التي كسبها هو فيّ. فالحب إذن هو أضخم تناقض بين التناقضات التي تعجز الفاهمة عن حلّها. . . إنه في الوقت نفسه إنتاج هذا التناقض وحله. والحب من حيث هو حلّ، هو الإتحاد الأخلاقي بين الكائنات».

ب ـ الروح الموضوعي والروح المطلق:

لقد كرّس هيغل لدراسة الروح الموضوعي، عدا عن خلاصات الموسوعة، كتابيه محاضرات في فلسفة التاريخ ومبادىء فلسفة الحق. أما الروح المطلق فقد كرّس له، عدا عن الصفحات الأخيرة في الموسوعة وعن الفصلين الأخيرين من فينومينولوجيا الروح، كتابيه محاضرات في الاستطيقا ومحاضرات في فلسفة الدين. ونحن سنتكلّم هنا عن تصوّراته في الأخلاق وعن فلسفة التاريخ فقط. أما دراسة فلسفة الدين وفلسفة الحق فسنتركهما للفصلين الأخيرين. وذلك لأن هذين القسمين الأساسيين في السستام الهيغلي جديران بموقع على حدة

لارتباطها بالإنشقاق بين اليمين واليسار الهيغليين، والذي تجلى بصورة رئيسية في الميدانين الديني والسياسي.

ج ـ الأخلاق عند هيغل

إن الأخلاق بالمعنى الحصري لا تحتل في فلسفة هيغل إلاّ موقعاً ضيقاً ومجزّءاً. فهي مرتبطة بصورة وثيقة بتصوّراته القانونية والسياسية، كما ترتبط أيضاً بسيكولوجية الذهن العملي وبفلسفة الدين.

إن موقف المثالية الهيغلية الأساسي يتعارض، كما رأينا سابقاً، مع فكرة ما يجب أن يكون. فهدف الفلسفة، كما يتصوّرها هيغل، ليس تعريف مثال في الكمال لا يمكن بلوغه، وإنما هدفها فهم الواقع من جهة إعادة تركيبه ديالكتيكياً والتعرّف على عقلانيته. فمن هذا المنظار، إن الأخلاق تستنتج بدل أن تحاكم. وكما يقول أريك فايل، «إنها معاشة، ويمكن وصفها، بل يجب أن تكون كذلك. ولكنها ليست لتنقد ولا ليعاد تركيبها أو صنعها».

هناك تعارض أساسي يسيطر على الأخلاق الهيغليّة: إنه التعارض بين الأخلاقية الذاتية والأخلاقية الموضوعية. فالأولى هي الأخلاقية بالمعنى الكانطي، ويحدّدها معيار صوري: إنه الصلاحية الكلية لمبدأ الفعل، وبعبارة أخرى، النيّة المطابقة للقانون الأخلاقي. ولكن هذا ليس سوى أساس مجرّد للواجب من شأنه أن يؤدي إلى مذهب صوري فارغ. وبالتالي لا نستطيع أن نتعلّم ما هي فعلياً الواجبات والحقوق (فلسفة الحق، فقرة ١٣٥).

إن الأخلاقية الحقّة هي، بالنسبة لهيغل، الأخلاقية الموضوعية، أي تلك التي يكتسبها الإنسان في المجتمعات التي تؤدّبه: العائلة، المجتمع المدني وخصوصاً الدولة (الموسوعة، فقرة ٥١٣ ـ ٥١٧). فالإنسان يبلغ الحرية الحقة باندماجه بصورة واعية في هذا الكل العيني، ألا وهو الهيئة الجماعية للدولة. في الواقع، عندما يعيش الإنسان القانون بدل أن يتلقّاه من الخارج، يبطل هذا الأخير أن يكون بالنسبة إليه إكراهاً، ويصبح شكلاً من أشكال التحرّر، بحيث يؤدي به إلى السيطرة على فرديته الأمبريقية، على هواه الأعمى وعلى مصالحه

الأنانية. وهكذا يلتقي هيغل على طريقته مع مفهوم كانط في الاستقلال الذاتي، ويعطي شكلاً عينياً لمعيار الكلّية: إنه المشاركة في الروح الجماعي.

لا ريب في أن هذا المذهب يفترض دولة جيدة وآداباً شعبية جيدة. وما يجعل التقدّم ممكناً هنا هو فعل النخبة من الناس، غير أنهم لا يفلحون ما لم تتفق أفكارهم ومشاعرهم ومصالحهم مع العقل وليس مع المؤسسات القائمة، فتمثّل بالتالي صورة محقّة للكلّي. أما الذي يبدع هنا قيماً جديدة فهو الذي يفعل في الميدان التاريخي وليس في الميدان الأخلاقي بالمعنى الحصري. وهذا ما يقودنا إلى الكلام عن فلسفة التاريخ.

د ـ فلسفة التاريخ:

إن فلسفة التاريخ هي القسم الأكثر شيوعاً والأكثر شعبية ـ إذا جاز التعبير ـ في نتاج هيغل. فالتاريخ الكلي، كما يتصوّره هيغل، ليس التاريخ الأصلي، أي تاريخ الرواة الأوائل، وليس التاريخ النظري الذي يفسّر الوقائع ويستخرج من الماضي أمثولات عملية: إنه التاريخ الفلسفي الذي يتحكّم بالأحداث من وجهة نظر كلية ولازمانية. فالعقل بالنسبة إلى هيغل هو في الواقع جوهر التاريخ بالذات. إنه يعتقد مع أنكساغوراس، بأن العقل يسوس العالم، وبأن كل شيء في التاريخ أو في غيره قد جرى بصورة عقلية. فالتاريخ هو تطوّر لمنطق محايث لا تشكّل فيه الشخصيات التاريخية الكبرى سوى أدواته اللاواعية، إذ تحرّكهم أهواؤهم ويحقّقون مصالحهم، ولكن «تتحقّق في الوقت نفسه غاية أكثر بعداً ولا يعونها ولم تكن في نيّتهم»[1]. أما ما يصنع قدرتهم فهو أن «غاياتهم الجزئية الخاصة تحتوي على المضمون الجوهري[2]، ألا وهو إرادة الروح الكلّي». إن هذا المضمون «هو في الغريزة الكليّة ولا يعيه البشر. فهم ينقادون إليه بقوة داخلية». وفي بعض الحقبات تتحطّم «بنية الروح لدى شعب من الشعوب» لأنها تكون قد تآكلت وفرغت من جوهرها. غير أن التاريخ الكلي يتابع سيره إلى الأمام. عند ذاك تحصل الصدامات الكبرى بين المؤسسات القائمة حتى ذلك

---

(١) هذا ما يسميه هيغل بـ «دهاء العقل» الذي يبلغ غاياته باستخدامه أهواء الأفراد.
(٢) الجوهري تعني: ما له أساس كلّي وموضوعي.

الوقت والإمكانيات المعارضة لهذا المنتظم فتقوّضه. ولكن لهذه الصدامات مضموناً يبدو جيّداً، بل ضرورياً. لذلك تصبح هذه الإمكانيات تاريخية، إذ أنها تنطوي على أساس كلي يختلف عن الأساس الذي كانت تقوم عليه البنية الراهنة لهذا الشعب أو لتلك الدولة. هذا الكلّي إنما يستولي عليه عظماء التاريخ ويجعلون منه غايتهم الخاصة. وإذ يحقّقون مطامحهم فإنهم يحقّقون في الوقت نفسه الغاية التي تتناسب مع الأفهوم الأعلى للروح. وهكذا يظهر ديالكتيك التاريخ. إن ما يحقّق تقدم البشرية هو التناقضات والصدامات (حروب، انقلابات أو ثورات) التي تؤدي إلى حالة في الأشياء أوفى حقيقةً. أما الحقبات السعيدة، أي تلك التي يسود فيها الإنسجام وتغيب التناقضات، فليست حقبات تاريخية (فلسفة التاريخ، منشورات لاسّون، المقدمة، ص ٤ ـ ٥، ١٣ ـ ١٧، ٥٩ ـ ٦٠، ٦٣ ـ ٦٨، ٧٤ ـ ٧٦).

ليس باستطاعتنا أن نحلّل مضمون فلسفة التاريخ بأكمله والغني جداً. غير أن الفكرة الموجهة التي تسود هذه الفلسفة هي أن التاريخ الكلّي هو التقدم في وعي الحرية. إن أبرز ما في هذا التقدم هو الإنتقال من الاستبداد الشرقي القديم حيث يوجد إنسان واحد حرّ، إلى الجمهوريات الأرستقراطية اليونانية والرومانية حيث يوجد بعض الأفراد وحدهم أحرار. «إن الأمم الجرمانية هي وحدها الأمم الأولى التي ارتفعت، في عهد المسيحية، إلى وعي هذه الحقيقة القائلة بأن الإنسان، من حيث هو إنسان، حرّ وبأن حرية الروح تكوّن طبيعته الأخص». غير أن المؤسسات الزمنية لم تتكيّف إلا ببطء مع صورة هذا المبدأ الذي كان دينياً محضاً في البداية. إن المراحل الحاسمة في هذا الخصوص كانت مرحلة الإصلاح (التي شابهت الثورة الألمانية)، وأخيراً مرحلة الثورة الفرنسية. عند ذاك أصبحنا نجد الإنسان «يتخذ رأسه أساساً، أي الفكر، ويشيّد الواقع على صورة هذا الأخير». لقد كان هذا «شروقاً للشمس رائعاً... لقد ساد في ذلك الوقت انفعال مهيب، وحميّة في الروح جعلت العالم يرتجف، حتى كأنه قد تمّ التوصّل عند ذاك إلى التوفيق الفعلي بين الإلهي والعالم» (فلسفة التاريخ، منشورات برونشتاد، ص ص ٥٥٠ ـ ٥٥٢).

هـ - الاستطيقا:

لكي يكتمل البحث ينبغي أن نتكلّم عن استطيقا هيغل. ولكن يستحيل أن نوجز ببضعة سطور هذا العمل الرئيسي، على الرغم من سهولة قراءته نسبياً، والذي تكمن قيمته في غنى توثيقه أكثر ممّا تكمن في صياغته داخل سستام متكامل. غير أننا سنكتفي باستعراض أفكاره الموجّهة. فالجميل هو المطلق في وجوده الحسيّ، باعتبار أن الفكرة المطلقة تتلألأ ضمن حدود المظهر الحسيّ. إن دور الفن هو في أن يكون «الوسيط أو الموفّق بين الواقع الخارجي المحسوس والفاني وبين الفكر المحض، أي بين الطبيعة والواقع المتناهي من جهة، والحرية اللامتناهية للفكر الأفهومي من جهة أخرى». ففي الفن يبدو المحسوس «مُرَوْحَناً»، ويرتدي الروحاني مظهراً حسياً. وبالتالي فإن العنصر الخاص بالفن هو المظهر الخارجي، غير أن هذا المظهر الاستطيقي ليس وهماً، أي شيئاً أدنى من عالم الظواهر. ومن شأن الفن أن يظهر الجوهري والكلّي؛ فهو يستخرج القيمة الحقيقية من المظاهر الحسية ويعطي هذه الأخيرة «واقعاً أسمى يولّده الروح».

* النتاج التربوي:

إن النتاج التربوي هو جانب مغمور من جوانب الفكر الهيغلي. وهو يقوم على الخطب التي ألقاها والتقارير التي وضعها عندما كان يدير مدرسة نورمبرغ. أما اتجاهها فكان معاكساً للمناهج التربوية «الجديدة» التي كانت سائدة في زمانه (وقد عادت اليوم «جديدة»). إن مبدأه الأساسي هو أنه ينبغي على الفكر، كما على الإرادة، أن يبدأ بالطاعة. وقد نافح ضد «الرغبة المفجعة في إيصال التلميذ إلى تفكير شخصي». إذ لو تركنا الولد يفكّر على هواه «فلن يدخل الانضباط والنظام في الفكر، ولا الترابط المنطقي في المعرفة». لذلك ينبغي «استئصال وجهات النظر هذه غير اللائقة، وهذه الأفكار والخواطر التي تتبنّاها الفتوّة وتخترعها». وبالنظر إلى «المقدمات الأساسية الفلسفية» فقد رأى هيغل بأنه ينبغي في البداية أن نعلّم ما أعدّه المفكّرون الكبار وندرّب الشبّان على إعادة التفكير فيه. وهكذا «نكون قد ملأنا بالفكر والمادة رأساً فارغاً في بداية أمره، وأسقطنا هذه الخاصة الأصلية والطبيعية للفكر، ألا وهي عرضية الرأي الشخصي

واعتباطيّته وغرابته». كما ينافح هيغل أيضاً ضدّ المناهج الداعية إلى البدء بالعيني المحسوس صعوداً نحو التفكير. لذلك ينبغي «أن نبدأ فوراً بالمجرّد نفسه ونعالجه في ذاته ولذاته». ولأن هيغل متحمّس للثقافة اليونانية اللاتينية فقد أثنى على دراسة قواعد اللغة التي يجد فيها مدرسة للاستدلال العقلي. «إن مادتها في الواقع هي المقولات، أي نتاجات الفاهمة بالذات وتعيّناتها بالذات. ففي قواعد اللغة إذن تبدأ الفاهمة تَعَلُّمَها بحيث تدرس نفسها بنفسها». «إن الدراسة الصارمة لقواعد اللغة تبدو كأداة من الأدوات الأكثر كلّية ونبلاً في تكوين الذهن» (خطبه في الجمنازيوم بتاريخ ٢٩ أيلول ١٨٠٩ و ١٤ أيلول ١٨١٠. رسالة إلى نيتهمّر بتاريخ ٢٣ تشرين الأول ١٨١٢).

أما موضوع الإغتراب الذي سنتكلّم عنه لاحقاً فيقدّم لهيغل مبرّراً جديداً لصالح الثقافة الكلاسيكية. إن دراسة لغة قديمة تفرض على الذهن جهداً في التحليل والاستدلال العقلي من شأنه أن يقولب هذا الذهن «على صورة ماهيّة الروح الكلية» وذلك لأن تلك الدراسة تُبعد الفكر عن وسائل تعبيره الاعتيادية (خطاب في الجمنازيوم بتاريخ ٢٩ أيلول ١٨٠٩).

الفصل الثالث

المسألة الدينية وانشقاق المدرسة الهيغلية

تحتلّ المسألة الدينيّة مركز الصدارة في الفكر الهيغلي. ويبدو أنها هيمنت على تأملاته الشخصية الأولى. ففي الواقع، لقد توّجه هيغل في البداية توجهاً كهنوتياً، إذ أنه كان طالباً داخلياً في المدرسة الإكليركية البروتستانتية مدة خمسة أعوام في توبنجن، بحيث كانت ألقابه الجامعية الأولى ناتجة كلّها عن شهادات نالها في اللاهوت. وعلى الرغم من عدوله عن أن يصبح قسّاً، فإن كتاباته الأولى[1] كانت مكرّسة للمسألة الدينية.

في نهاية القرن الثامن عشر تعرّضت الأرثوذكسيّة اللوثرية لهجومين متعارضين في الأوساط البروتستانتية الألمانية: فمن جهة، قام بالهجوم الأول «التقويّون» الذين كانوا يرون في الدين انطلاقة روحانية من القلب، فقابلوا بين الشعلة العاطفية المتوقدة وبين حرفية النص اللاهوتي الجافة. ومن جهة أخرى، قام بالهجوم الثاني عقلانيّو عصر التنوير الذين بذلوا جهدهم ليسقطوا من الديانة المسيحية كل ما هو فوق ـ طبيعي، معتبرين في ذلك أن المسيح ليس إلهاً متجسّداً بل هو إنسان متفوّق بشرٌ بأخلاقية عليا. كما ظهرت أيضاً تيارات أخرى أكثر جرأة في أوساط الطلاّب الإكليركيّين في توبنجن. فكان يحصل

(١) إن أهمّ كتاباته هذه هما اثنتان: حياة يسوع، وروح الديانة المسيحية ومصيرها. وقد نشرهما «نوهل» عام ١٩٠٧ تحت عنوان الكتابات اللاهوتية في مرحلة الشباب.

الانتقال بطيبة خاطر من مذهب التأليه الطبيعي إلى مذهب وحدة الوجود والإعجاب بسبينوزا. أما هيغل فكان أشدّ اتفاقاً مع زميله هولدرلين الذي كان يشيد بالمذهب الطبيعي الذي كان سائداً في اليونان الوثنية، كما كان يستشهد باستمرار بمبدأ «الكل في الكلّ» الذي تقوم عليه فلسفات المحايثة.

I- الكتابات اللاهوتية في مرحلة الشباب

لقد اشتدت عند هيغل حدّة تحرّره الديني بعد أن ترك المدرسة الإكليركية.[١] فوضع كتاباته الأولى بذهنية العقلانية الكانطية. وكان يعتبر أن هدف كل ديانة وماهيّتها هما تنمية أخلاقية الإنسان، وأن تبشير يسوع قد اتجه في هذا الاتجاه. غير أنه كان يقرّ بأن على الدين الشعبي أن يترك مكاناً للقلب وللمخيّلة وحتى للحواس أيضاً. كما تظهر عنده أيضاً ميول حلوليّة في بعض الصفحات التي يعبّر فيها عن حماس للهلّينية، وذلك بتأثير من هولدرلين. ولكن هناك عنصراً روحانياً يرتبط دائماً بهذا الموقف وبصورة متفاوتة الوضوح. فهو يرى في العاطفة الدينية صورة عليا للحب الذي يؤوّله منذ ذلك الحين تأويلاً ديالكتيكياً، بحيث أن القضية والنقيضة تلتغيان، وفي الوقت نفسه تبقيان في صورة أعلى. وينبغي أن نفهم اتحاد الله والعالم كرباط حيّ. «كل شيء يحيا في الألوهة؛ وكل الأحياء هم أبناؤها».

إن مبدأ وحدة الوجود الذي نلحظه في محاولات هيغل الأولى يتأكد من جديد في كتابه سستام الأخلاقية المتواقت مع محاضرات يينا حيث نقرأ مثلاً: «إن المفهوم الفلسفي للعالم وللضرورة، والذي تكون بمقتضاه جميع الأشياء موجودة في الله فلا توجد أية فردية بمعزل عنه، يتحقّق تماماً بالنسبة للوعي الأمبريقي بحيث أن كل مظهر خاص من مظاهر النشاط أو الفكر أو الوجود، لا يتخذ لنفسه ماهية أو مغزى إلاّ داخل الكّل».

II- المحاضرات في فلسفة الدين

ينبغي أن نبحث عن العرض النهائي لمفاهيم هيغل الدينية في محاضرات برلين حول فلسفة الدين.

إن الفكرة التي تسود هذه المحاضرات هي أن موضوع الدين هو في العمق موضوع الفلسفة نفسه. إنه المطلق أو الله. فالمضمون النظري هو نفسه، غير أن ما يدركه الدين بشكل حسيّ وصوري، أي بالتصوّر، تعقله الفلسفة بشكل مطابق عن طريق الأفهوم. وبمعنى آخر، إن وحدة النهائي واللانهائي التي تفكّر فيها الفلسفة بواسطة الأفاهيم، يشعر بها الدين ويتخيّلها. غير أن هيغل يعارض هنا وجهة نظر فلسفة العاطفة (مثلاً: جاكوبي وشلايرماخر) كما يعارض أيضاً وجهة نظر ميتافيزيقا الفاهمة (الفولفيّون وكانط نفسه). فهذان الاتجاهان يجعلان من اللانهائي شيئاً مجرّداً، بينما تحاول فلسفة هيغل الدينية أن تبيّن أن اللانهائي هو في النهائي، والنهائي هو في اللانهائي، وأن توفّق بين العاطفة الدينية والفاهمة من وجهة نظر العقل. لا شك أن في العاطفة قد يكمن مضمون ذو قيمة، وإنما بصورة غامضة، فلا شيء يضمن حقيقته. إن صورة العاطفة ليست سوى الجانب الذاتي. أما من الجانب الموضوعي فإن المضمون الديني يتخذ أولاً صورة التصوّر. غير أن هذه الأخيرة ليست بعد متحرّرة حقاً من الصور الحسيّة. لذلك فإن الفكر النظري وحده يبرز هذا المضمون في وضوحه التام.

إن العلاقة الحقيقية بين النهائي واللانهائي هي الوحدة غير القابلة للانفصام والتي يبدو فيها النهائي لحظة رئيسية من لحظات اللانهائي. فالله هو «الحركة نحو اللانهائي، وبذلك فهو الحركة بذاتها من حيث أنه إبطال للنهائي». وحتى يكون اللّهُ اللّهَ لا يسعه أن يتخلّى عن النهائي. فبدون العالم ما كان الله. إنه الكلّي المطلق، أي الفكر الأعلى الذي يتنامى واضعاً تعيّناته التي يردّها إلى ذاته. ومع ذلك فإن هيغل ينفي أن يكون من أنصار مذهب وحدة الوجود. ففي معناه الحرفي يقوم مذهب وحدة الوجود، بنظر هيغل، على اعتبار أن كل شيء هو الله، بما في ذلك الوقائع الأمبريقية في برّانيتها: وهذا تصوّر محال لا يتمثّل في أي دين ولا في أية فلسفة.

إن الأدلّة على وجود الله، بنظر هيغل، ليست براهين حقيقية بقدر ما هي وصف لارتقاء الأنا صوب الله. فهو يعيد إلى الحجة الأنطولوجية قيمتها، وذلك بأن يعارض هنا بين التصوّر الذي لا تلزم عنه واقعيّة موضوعه وبين الأفهوم، وبالأخصّ الأفهوم المطلق الذي يحتوي على الكينونة باعتبارها إحدى تعيّناته. إن

النهائي هو ما لا يطابق أفهومه، من جهة ما يكون الأفهوم والكينونة متباينين. أما من جهة اعتبار الأفهوم في ذاته ولذاته، أي أفهوم الله، فإن الأفهوم والكينونة مندمجان على الإطلاق.

إن هيغل يقابل بين «الدين المطلق» ـ وهو الديانة المسيحية بنظره ـ وبين الأديان الأخرى ـ وهي الأديان المتعيّنة أو الجزئية ـ التي ليست سوى لحظات جزئية في تنامي الوجدان الديني. فهو يميّز هنا بين: ١ ـ أديان الطبيعة، ويقصد بهذه التسمية أديان الشرق، حيث يفهمون الألوهة باعتبارها قوة الطبيعة اللانهائية التي يواجهها الكائن النهائي، الفرد، فيسقط في عدمه؛ ٢ ـ أديان الفردية الروحية حيث لا يكون الواقع الطبيعي سوى تجلّ من تجليات الروح المطلق، كمثل: أ ـ مذهب التوحيد اليهودي أو الإسلامي الذي يسحق الطبيعة تجاه الإله «العليّ»؛ ب ـ مذهب تعدّد الآلهة اليوناني، وهو ديانة الجمال؛ ج ـ الديانة الرومانية وهي عبادة المصلحة القومية.

III- المسيحية عند هيغل

من المعروف أن هيغل كرّس للديانة المسيحية أطول شروحاته. فقيمتها السامية تنبثق من فكرة التجسّد، أي اتحاد الإلهي والطبيعة البشرية، هذا الإتحاد المتحقق في شخص المسيح. فبينما كان كانط يفصل بين الإيمان والعلم، أراد هيغل أن يوفّق بينهما رافعاً الإيمان إلى مستوى العلم. وقد فعل ذلك عن طريق تأويل العقائد المسيحية تأويلاً نظرياً. ففي الثالوث الأقدس وجد هيغل اللحظات الثلاث التي يميّز بينها المنطق في الأفهوم: الكلّي، الجزئي، والإفرادي. إن الله الآب هو الكلي، أي الفكر المحض ونشاطه العَلم. وبما أن كل عَلم يفترض موضوعاً للمعرفة، فإن الكلي الإلهي يتخذ بنفسه صفة الجزئية وصفة التفارق، ويصير من فكرة واحدة أفكاراً متعددة: إنه الإله الابن المنبثق من الآب انبثاقاً سرمدياً. وأخيراً يعود الله إلى ذاته، ويتعرّف إلى موضوعه من حيث مطابقته لذاته، فيبطل التفارق عن طريق المحبة. عند ذاك يكون الله روحاً مطلقاً أو شخصية مطلقة. كما يمكن أن نفهم الله أيضاً بحسب التقسيم الثلاثي

للسستام الهيغلي، أي أن نفهمه أولاً في فكرته الأزلية المطلقة «كما يكون، بمعنى ما، قبل خلق العالم» (وهذا ما يرتبط بالمنطق)، ثم في كينونته في الآخر من جهة ما هو خالق العالم (وهذا ما يرتبط بفلسفة الطبيعة)، ونفهمه أخيراً من جهة ما هو إلغاء لهذه النقيضة وتوفيق بين الروح المطلق اللانهائي وبين الروح الجزئي النهائي (وهذا ما يرتبط بفلسفة الروح).

إن بالإمكان أن نذكر أمثلة أخرى. فالخطيئة الأصلية هي الحالة الطبيعية، أي مرحلة الحيوانية التي ينبغي على الإنسان أن يتخطّاها لكي يجعل الفداء أمراً ممكناً وهو تحقيق الوحدة مع الله. أما المناولة فهي رمز الإتحاد الصوفي بين الروح الفردي والروح المطلق.

لقد أكب هيغل على نقل ما يؤديه الدين العادي بعبارات تصويرية إلى لغة نظرية. فالخلق «ليس فعلاً حصل مرة في الماضي، إذ أن ما يوجد في الفكرة الشاملة هو لحظة أبدية، أو تعينٌ أبدي لها». وعندما يقال «إن الله محبة» ينبغي أن نعلم أن المحبة هي «التفارق وإلغاء الفارق معاً». ليس ثمة أسرار بالنسبة للفكر النظري، فهي لا توجد إلا بالنسبة للتصوّر الحسيّ الذي يرى الأشياء خارجية إزاء بعضها البعض، وبالنسبة للفاهمة التي تتوقف عند تعيّنات محددة بصورة نهائية. وهذا ما يمنع التصوّر الحسيّ والفاهمة من الإرتقاء إلى وجهة نظر المحايثة.

إن هذه الصورة للتصوّر المختص بالوجدان الديني تفسّر صفة اللامطابقة لدى الأفاهيم التي يصوغها، والتشبيه الجسماني الذي يشوبها. فالنهائي واللانهائي يتعارضان جذرياً في هذه الأفاهيم التي ترفع الله إلى «العلى»، خارج العالم، في ما وراء متعال. كما تصوّر الإتحاد بين النهائي واللانهائي - وهو ضرورة مباطنة للفكرة المطلقة - في صورة حدث تاريخي، إذ أن التجسّد لم يتحقّق إلا مرة واحدة في فلسطين وفي شخص يسوع. ثم أن الدين مفروض فرضاً كسلطان خارجي، وهذا ما يعاكس طبيعة الروح الحر في ماهيته. وحدها الفلسفة ترفع المحتوى المطلق إلى صورة الفكر المحض، حيث يعينّ الأفهوم، هو نفسه، محتواه ويبقى مطابقاً له بالتمام. وهذا ما يشرط حريته وحقيقته.

إن بالإمكان التساؤل عمّا إذا كانت الفلسفة الهيغلية ترسّخ حقاً المحتوى الجوهري للوجدان الديني عند المسيحي. إذا تركنا جانباً العقائد وشعائر العبادة،

أي كل ما تتعارض به مثلاً اللوثرية مع الكاثوليكية الرومانية، تبقى هنا مسألة أكيدة وهي مناهضة هيغل للكاثوليكية مناهضة عنيفة. قال فيكتور كوزان بأن هيغل كان يريد أن تكون هناك «معاهدة مخلصة» بين الدين والفلسفة، غير أنه كان يرى بأن هذا الإتفاق لم يكن ممكناً إلاّ في إطار البروتستانتية. «هل سأموت قبل أن أرى كل هذا يزول؟» قال لكوزان يوماً أمام كاتدرائية مدينة كولونيا وهو يشاهد بيع الأيقونات المباركة. لقد هاجم هيغل بشدة كل طقوس الكنيسة، وبالأخصّ توجيه الضمير الذي كان يندّد به باعتباره تحريكاً آلياً للعقل وللإرادة (الموسوعة، فقرة ١٩٥). كما أنه كان يسخر في محاضراته من العقيدة القائلة بتحوّل خبز القربان والخمر إلى جسد المسيح ودمه، وذلك بعبارات أثارت نقمة الإكليروس الكاثوليكي[١].

ماذا يبقى إذن في مذهب هيغل من المبادىء العقائدية المشتركة بين جميع الكنائس المسيحية؟ لنأخذ مثلاً عقيدة التجسّد. إن التأويل الذي يقدمه لها هيغل، أليس يعود إلى القول بأن المسيحية تعلّم عن طريق الصور ما تفسّره الفلسفة النظرية بعبارات الفكر، ألا وهو أن الصيرورة الكلّية هي التجسّد المستمر لله بحيث يقلع كلّ مفكر متنوّر عن النظر إليه ككائن خارج العالم؟.

هناك أكثر من ذلك، فبالإمكان التساؤل أيضاً عما بقي حقاً في مذهب هيغل من القضيتين الأساسيتين في المذهب الروحاني، وهما وجود الله المتعالي والشخصي وخلود النفس الشخصي.

IV– مسألة الله

في ما يتعلق بمسألة الله، هناك ناحية تبدو معروفة، وهي أن «الفلسفة الهيغلية ـ كما يقول هيبوليت ـ هي رفض لكل تعال، وهي محاولة تسعى من خلالها فلسفة محكمة إلى البقاء ضمن مجال المحايثة دون الخروج منه. فليس ثمة

(١) وفق ما يقول ش.ل. ميشليه، كان هيغل يعلن في محاضراته أن هذا المبدأ العقائدي يجعل من الله شيئاً، لدرجة أن الألوهة تصبح موجودة في بعر فأرة أكلت من خبز القربان.

عالم آخر، ولا شيء بذاته كما ولا تعال. . .» (المجلة الفلسفية الدولية، الجزء الرابع، ١٩٥٢). نحن نعلم من خلال رسائل هيغل مع شيلنغ أنه تخلّى منذ شبابه عن فكرة الإله الشخصي. غير أن في نصوص محاضراته شيئاً من الإلتباس: من هنا نشأت الفوارق الكبرى في تفسيرها. فقد استعرض التوماوي فرانز غريغوار مختلف معاني الألوهة التي يمكن أن ننسبها إلى هيغل، وجمعها في خمسة نماذج، مستبعداً بادىء ذي بدء المعاني التي تستلزم التعالي والشخصية الإلهيين. إن إله هيغل لا يمكن أن يكون إله مذهب التأليه المسيحي، أي باعتباره روحاً واعياً وضع العالم وضعاً حراً (كما يعتقد ذلك ج. لاسّون وهـ. نيل). إذ أن هيغل قد أعلن أن النهائي هو لحظة رئيسية في حياة اللانهائي، وأن «الله لا يكون الله بدون العالم»[1] (فلسفة الدين، منشورات لاسّون، الجزء الأول، ص ١٤٦ - ١٤٨). كما أن إله هيغل لا يمكن أن يكون روحاً واعياً وضع العالم وضعاً ضرورياً (كما كان يعتقد غوشل وج. نويل). فبنظر هيغل، إن الوعي الوحيد الذي يمكننا اعتباره بالنسبة للفكرة الشاملة هو الوعي الذي نملكه نحن عنها (الموسوعة، فقرة ٣٨١، إضافة). أما التفسير الثالث فهو الذي يقول به هايرينغ: إن الروح المطلق يتمتع بوعي تفكّري ومشروط بصورة كاملة بالوعي الذي تكوّنه عنه الأرواح النهائية. ولكن بالإمكان الإعتراض على هذا التفسير انطلاقاً من مقاطع مختلفة في كتابات هيغل. نقرأ مثلاً في تاريخ الفلسفة (الجزء الأول، ص ١٧٦)» إن «الماهية الكلية للروح تتخذ صفة الجزئية بصورة أرواح فردية تعي ذاتها وهويتها مع تلك الماهية. وبهذه الطريقة تعرف هذه الماهية ذاتها وتصبح روحاً بحق». وعندما يتكلم عن روح العالم فإنه يعني بذلك قانوناً عقلياً محايثاً يبدأ أولاً بكونه لاواعياً، ثم ينتهي بوعي ذاته في عقل الفيلسوف. تبقى التفسيرات المرتبطة حصراً بمبدأ وحدة الوجود. فبالإمكان تصوّر الفكرة المطلقة كروح لاواع يشكّل «المركز الواقعي والنزوعي للعالم»: إنه تفسير ن. هارتمان وهيبوليت، وأيضاً تفسير جان فال بدون شك. غير أن هناك نصوصاً مختلفة تدعونا إلى الاعتقاد بأن الفكرة الشاملة ليست، بالنسبة للأرواح، سوى «النموذج

(١) يذكر هيغل المعلم إيكارت الذي كان يقول: «لو لم أكن لما كان الله».

الأصلي» المثالي، والمجرّد ليس فقط من الوعي الخصوصي وإنما أيضاً من الوجود الخصوصي، وبأنها تتحقّق في الأرواح وبواسطة الأرواح. وبعبارة أخرى، ليس الروح المطلق سوى نزعة أو قانون خاص بكل روح فردي. وطالما أنه متشابه لدى الجميع فهو يقترن بمقولة روح الشعب الذي يتكلّم عنه هيغل في فلسفة التاريخ. نصل هنا إلى التفسير الأخير الذي يجعل من الفكرة المطلقة «الماهية الممكنة والضرورية للروح، بحيث لا تصبح ناجزة إلاّ من خلال أنواع الأرواح المتناهية». بعبارة أخرى، إن الأرواح الجزئية تحقق هذه الماهية إذ تعيها على أنها مثال لها وتتصرف بمقتضاها، أكان ذلك في صورة الحياة الدينية غير المطابقة، أم في صورة الفكر الفلسفي المطابقة.

يبدو أن هذا التفسير الأخير هو الذي يدافع عنه أ. كوجيف. فالإلهي ليس إلاّ اتفاق العديد من الأذهان التي تتوحّد من خلال معرفتها للكل الواحد معرفة متماثلة، وذلك في حال كون هذه الأذهان تخص أشخاصاً حكماء. انطلاقاً من وجهة النظر هذه، نفهم كيف استطاع مذهب هيغل أن يظهر «كفلسفة ملحدة بصورة جذرية». فالتفسير التقليدي يجعل من الهيغلية مذهباً في وحدة الوجود من شأنه أن يشخصن المطلق في عقل الإنسان. وهذا ما كان يختصره، مثلاً، تاريخ الفلسفة للمؤلفين جانيه وسياي، بهذه العبارات: «يبدو بالنسبة إليه أن وعي الله لذاته ليس أكثر من وعي الإنسان لله. ففي الإنسان يعي الله ذاته». وطالما أن سستام هيغل هو أرقى مرحلة توصل إليها الفكر الفلسفي، فينتج عن ذلك «إن أرقى وعي الله هو وعي هيغل. فالله هو هيغل». لقد أخذ بعض الهجّائين على هيغل في حياته أنه ألّه نفسه. وهذا ما عبّر عنه الشاعر هاينه في كتابه اعترافات ـ وقد كان تلميذاً لهيغل بين ١٨٢١ و ١٨٢٣ ـ بقوله: «كنت يافعاً وفخوراً، وكان يزيدني زهواً أن أتعلّم من هيغل بأن الذي يسكن في السماء ليس الله ـ كما كانت تعتقد جدّتي ـ وإنما الله هو أنا بذاتي هنا على الأرض». كما يذكرون غالباً بهذا المعنى الكلمات الوقورة التي ألقاها هيغل أمام طلاّبه في يينّا، عند نهاية الفصل الدراسي الشتوي ١٨٠٥ ـ ١٨٠٦، وذلك عندما أتمّ وضع ركائز سستامه. كان يقول: «لقد انبلج في العالم عصر جديد. يبدو أخيراً أن

روح العالم قد نجح في إدراك ذاته كروح مطلق... ولم يعد وعي الذات المتناهي متناهياً فقط، كما أن وعي الذات المطلق، من جهته أيضاً، قد حاز على الواقع الذي كان لا يزال ينقصه». وهذا يعني أن الروح المطلق قد وعى ذاته وتحقّق في رأس هيغل.

٧- مسألة الخلود

أما في ما يتعلق بمسألة خلود النفس فإن الأمر هو أكثر سهولة. إن هيغل يؤكد فقط على خلود الفكرة الشاملة. فهو يقول مثلاً في فلسفة الدين: «بالنسبة لخلود النفس، يجب ألا نتصوّر أنه لا يصبح واقعاً إلاّ بعد حين (أي بعد الموت). بل إنه خاصية حاضرة. فالروح أبدي، ولهذا إذن هو حاضر، وبالتالي فإن الخلود إذن حاضر. إن الروح في حريته لا يدخل في فلك التحديد. فمن حيث هو روح مفكر ومرتق إلى العَلم المحض يكون الكلي موضوعه، أي الأبدية». ثم يضيف بعد حين أن «الإنسان هو أبدي بالمعرفة، إذ أنه ليس نفساً حيوانية فانية إلاّ من حيث هو كائن مفكّر: إنه النفس في حالتها الخالصة. فالمعرفة ـ أو الفكر ـ هي أصل حياته وأصل خلوده من حيث هو كلّية في ذاته». أضف إلى ذلك أن النفس، بنظر هيغل، ليس لها واقع متميّز عن علاقتها بالجسد. «إن الكائن اللامادي لا يتصرّف إزاء الكائن المادي كما الجزئي إزاء الجزئي، وإنما على طريقة الكلي الحقيقي الذي يكتنف الجزئي» (الموسوعة، فقرة ٣٨٩ والإضافة). وهو يجاهر من جهة أخرى بأن كل ما هو غير مطابق للكلي (أي بعبارة أخرى كل ما هو فردي) محكوم عليه بالزوال (الموسوعة، فقرة ٣٧٤ و ٣٧٥). فالموت يبدو إذن بنظر هيغل نهاية كل شخصية واعية بالنسبة للإنسان. أما في ما يتعلّق بالجزاء بعد الموت فإن هاينه يروي لنا أنه كان يلمّح يوماً أمام هيغل إلى مقرّ الطوباويين في السماء، فحدجه هذا الأخير بنظره وقال له بلهجة قارصة: «إذن إنك تريد أيضاً أن تنال حلواناً لأنك اعتنيت بأمك المريضة أو لأنك لم تضع السّم لأخيك». نشير هنا إلى أن هذه النقطة هي التي عرّضت هيغل في حياته لأشدّ الهجوم، كما عرّضت مذهبه لأشدّ التنديد باعتباره خطيراً على الإيمان المسيحي.

VI- خصائص الطبيعانية الهيغلية

تبدو إذن الفلسفة الهيغلية فلسفة طبيعانية بمعنى أنها لا تقول بوجود الآخرة، بملحق للعالم، أو بوجود إلهي مفارق. وحده العالم الحاضر موجود، غير أنه خاضع جوّانياً لفكرٍ لاواعٍ ، لكلّي محايث، أي للفكرة الشاملة التي تتبدّى بصورة ديالكتيكية في صيرورة الكائنات وبواسطة هذه الصيرورة، ولا سيما صيرورة الجنس البشري. ليس للطبيعانية الهيغلية بنية تحتية مثالانية فحسب، وإنما تصبغها صبغة دينية عميقة. أما ما يفسّر ذلك دون شك فهو أولاً ذلك الهم الذي كان يساور هيغل في ألاّ يعرّض نفسه للشبهة. إذ أنه كان في الواقع مشبوهاً على المستوى الديني، وقد عرّضت به المحكمة باعتباره مسيحياً «بنسبة ضئيلة»، وهاجمته جريدة الكنيسة الإنجيلية بعنف ابتداء من عام ١٨٢٧ . أما من جهة ثانية فإنه كان يودّ أن تستمر المعتقدات التقليدية في الأوساط الشعبية التي لا تستطيع التوصّل إلى التفكير النظري .

VII- انشقاق المدرسة الهيغلية

لقد استطاعت المدرسة الهيغلية، على الرغم من بعض نقاطها الغامضة أو المتنازع حولها، أن تحافظ على وحدتها خلال حياة المعلّم على وجه التقريب. أما الإنقسام وما تلاه من نزاع بين ما سمّي باليمين واليسار الهيغليين فإنه لم يظهر بوضوح إلاّ بعد ممات هيغل. بيد أن الخلافات في داخل المدرسة كانت قد بدأت تلوح ابتداء من العام ١٨٢٩ ، أي قبل مماته بسنتين. وكانت تتناول هذه الخلافات بصورة أساسية المسألة الدينية. ففي عام ١٨٢٩ نشر غوشل (١٧٨١ - ١٨٦١) أحد كبار القضاة، كتابه جوامع الكلم حول الجهل والعلم المطلق في علاقتهما مع الإيمان المسيحي حيث دافع عن العقائد القائلة بالشخصية الإلهية وبخلود النفس. وفي المقابل فقد نشر لويس فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) كتابه أفكار حول الموت والخلود حيث يبشّر بوحدة الوجود وينكر خلود النفس.

أما بعد ظهور كتاب حياة يسوع لشتراوس عام ١٨٣٥ فقد ظهر الانشقاق

علناً وبصورة صريحة، وبدأ الكلام عن يمين وعن يسار هيغليّين، كما نشأ موقع وسط بينهما. فإذا اعتمدنا تصنيف ش. ل. ميشليه لحصلنا على الصورة التالية: ١ - يضمّ اليمين جميع الذين يريدون أن يردّوا الفلسفة الهيغلية إلى المذهب الروحاني، أي الإلهيون الذين يؤكدون على وجود إله شخصي وعلى خلود النفس. إنهم «الهيغليّون الشيوخ». فاليمين المتطرّف يمثّله غوشل، والمعتدل يمثله غابلر وفون هنينغ وأرومان وشالر.

٢ - أما الوسط الهيغلي فيريد أن يتبنّى موقفاً وسطاً فيدافع عن المذهب الهيغلي الحقيقي. وهذا الوسط نفسه يقسم إلى جناحين بحسب ميله إلى المذهب الإلهي أو إلى مذهب وحدة الوجود. فالوسط اليميني يمثّله روسنكرانتس ومرهاينكه، والوسط اليساري يمثّله شارل لويس ميشليه وفاتكه.

٣ - وأما اليسار الذي يضمّ «الهيغليين الشباب» فيرفض رفضاً قاطعاً كل ما هو «تصوّر» في المجال الديني، وينادي بوحدة الوجود وحتى أنه ينتهي إلى الإلحاد. فاليسار الهيغلي بمعناه الواضح يمثله شتراوس، أما اليسار المتطرّف فيمثّله فويرباخ وماكس ستيرنر. كما يجب أن نضيف إلى هؤلاء كارل ماركس وأنغلز (اللذين سنتكلم عنهما في الفصل التالي)، كما ينبغي أن نحتفظ بموقع مستقل لبرونو باور الذي تحوّل من اليمين المتطرّف إلى اليسار المتطرّف وذلك بعد تحوّله تدريجياً من وجهة نظر غوشل إلى وجهة نظر فويرباخ.

غابلر: كان غابلر (١٧٨٦ - ١٨٥٣) أشهر الهيغليين اليمينيّين، فحلّ محل أستاذه في جامعة برلين عام ١٨٣٤ (أي بعد موت هيغل بأربع سنوات). ولقد تتلمذ عليه في يينّا خلال فترة «الفينومينولوجيا» التي كان غابلر أول من قدّم لها شرحاً واضحاً. أبرز غابلر الناحية الصوفية في الفلسفة الهيغلية، وعارض مبدأ وحدة الوجود معتبراً إياه مبدأ خاطئاً. غير أن الهيغليّين اليساريين كانوا أوسع شهرة من غابلر.

شتراوس: كان شتراوس (١٨٠٨ - ١٨٩٤) أستاذاً مساعداً لعلم اللاهوت في جامعة توبنجن عندما نشر كتابه، عام ١٨٣٥، حياة يسوع الذي أثار استنكاراً واسعاً. فقد رفض فيه رفضاً تاماً كل ما هو فوق-طبيعي، كما

فسّر القصص الواردة في العهد الجديد كأنها أساطير. مما جعل البروتستانتيّين الأرثوذكسيين يعلنون أن مذهبه هو النتيجة المنطقية للهيغلية، وهذا ما أقرّ به هو نفسه. فبنظر شتراوس، أن النقطة الرئيسية في السستام الهيغلي، بما يخصّ علم اللاهوت، هي التمييز بين تصوّر الدين وأفهوم الدين. فقد كان غابلر وغوشل يعتبران أن على الفكرة الشاملة أن تتجسّد في كائن بشري واحد. ولكن شتراوس كان يجيب على ذلك بقوله أن ما هو واحد في اللانهائي يوجد في النهائي مجزّءاً في كثرة من الأفراد، وبالتالي فإن الفكرة الشاملة لا تتحقق إلاّ في مجموع البشرية. أما المنحى الطبيعاني والمناقض للدين فنجده بصورة أشدّ بروزاً عند شتراوس في كتابه الضخم المذهب المسيحي في الإيمان من حيث تطوّره وحربه ضدّ العلم المعاصر (١٨٤٠). إنه يدعو فيه إلى أن الله هو اللانهائي الذي يتشخصن في الأرواح البشرية بالغاً الوعي، وذلك منذ الأزل. فقبل البشرية الأرضية كان هناك على كواكب أخرى أرواح انعكست فيها الألوهية. أما كتابه الأخير الإيمان القديم والجديد (١٨٧٢) فهو ذو نزعة محض مادية ولم تعد له مع الفكر الهيغلي إلاّ روابط واهية.

فويرباخ: لقد تطوّر فكر لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) أيضاً من المذهب الهيغلي في وحدة الوجود إلى المذهب المادي المحض، وبصورة أسرع من شتراوس. فمنذ عام ١٨٣٩ أعلن فويرباخ انفصاله عن صوفية هيغل العقلية. وصدر كتابه الرئيسي ماهية الديانة المسيحية عام ١٨٤١، حيث هاجم كلاًّ من فلسفة الدين النظرية وعلم اللاهوت المسيحي. يقول: «إن فكرتي الأولى كانت الله، والثانية كانت العقل، والثالثة الأخيرة كانت الإنسان». إن العقلانية الهيغلية حذفت اللاهوت، ولكن ينبغي أن تترك هذه الأخيرة مكانها لفلسفة الإنسان: الأنتروبولوجيا. لذلك وجب علينا إعطاء العقائد المسيحية معناها الحقيقي: المعنى الإنساني البحت. فالثالوث هو في الحقيقة مثال العائلة المؤلفة من الأب والابن والأم (إذ بنظره كان ينبغي أن توضع مريم مكان الروح القدس). إن الصيغ المسيحية هي حقائق معكوسة بالمعنى الحرفي للعبارة، أي أنه يكفي أن نقلبها على وجهها لكي نستخرج منها الحقيقة الإنسانية. فبدل أن نقول: «الله هو

المحبة» و«الله رحوم»، ينبغي أن نقول: «المحبة هي إلٰهية» و«الرحمة هي إلٰهية». إن الحقيقة في سرَّي المعمودية والمناولة هي أن الاغتسال والأكل والشرب أمور خلاصيّة.

إن كتاب ماهية الديانة المسيحية، وعلى الرغم من توجّهه، يحافظ على نبرة هيغلية، أقلّه من حيث مصطلحاته. ولكن هذا ليس حال كتاب مبادىء فلسفة المستقبل (١٨٤٣). ففيه يصرّح فويرباخ بأن تحوّله من اللاهوت إلى الأنتروبولوجيا لا يزال مطبوعاً بطابع الذهنية الدينية والفكر النظري، لأن من شأنهما أن ينظرا إلى الإنسان من حيث هو صاحب العقل، وإلى الواقع الحسيّ والطبيعي باعتباره نمط وجود ينبغي تخطّيه. إن فلسفة المستقبل ستكون ذات نزعة مادية بحتة، لأنها سوف تقول: إن أناي في شموليته هو جسدي، والمعطى الحسيّ هو وحده الحقيقي، وأما المقياس لجميع الأشياء فهو ليس العقل بل الإنسان بلحمه وعظمه.

ماكس ستيرنر: من الهيغلية جاء أيضاً ماكس ستيرنر (١٨٠٦ - ١٨٥٦) (واسمه الحقيقي كاسبار شميدت) ليحاول أن يتخطّى فويرباخ في هذا النوع من الحجج. ففي كتابه الفريد وملكيته الصادر عام ١٨٤٤، يعلن ستيرنر أن فويرباخ يبقى مفكراً دينياً حتى في مؤلفاته الأخيرة. فلقد رفض فويرباخ الروح المطلق عند هيغل بحيث لم يرَ فيه سوى فكرة تجريدية. ولكن أفهوم الإنسان عند فويرباخ لم ير فيه ستيرنر أيضاً سوى فكرة تجريدية: إن الواقع الحقيقي الوحيد هو الأنا الفردية، فهي ليست ماهية كلّية بل هي شيء «فريد». ثم أن الأخلاق الإيثارية التي يبشّر بها فويرباخ ليست بنظر ستيرنر سوى من مخلّفات الذهنية الإنجيلية.

أن فردانية ستيرنر الانارشية (الفوضوية) تمثّل نقطة الوصول القصوى لتوجّه نقدي يريد أن يبتعد عن الهيغليّة أقصى الإبتعاد دون أن يتمكن من التحرّر الكامل من تأثيرها. غير أن الميل التدميري في مذهب ستيرنر لا يترك أية بقية تبقى من فكر هيغل، بالإضافة إلى أن المنهج الديالكتيكي قد أهمل تماماً، كما كان يهمله أيضاً فويرباخ بصورة متزايدة.

بالنتيجة، إذا أردنا أن نختصر بصورة إجمالية جوهر الخلاف بين اليمين واليسار الهيغليّين ينبغي علينا الإنطلاق من الحدّ الذي يقوم عليه السستام الهيغلي: الفكرة الشاملة. فالبنسبة للهيغليين اليمينيين تحتاج الفكرة الشاملة إلى روح واقعي، متعال، وواع، وذلك كسناد لها: إنه الله في المذهب الإلهي. وهذا ما يعود بهم إلى المذهب الروحاني التقليدي. أما بالنسبة للهيغليين اليساريّين، خصوصاً المتطرّفين منهم، فإن الفكرة الشاملة ليست سوى فكرة تجريدية، لأنها لا توجد واقعياً إلا بعد أن تتخذ لها شكلاً خارجياً في الطبيعة. وهذا يعني أن هذه الأخيرة تكتفي بذاتها، ولا تحتاج إلى أساس تحتي فكروي. لذلك فإنهم ينتهون إلى المذهب المادي وإلى الإلحاد.

أما الهيغليون المعتدلون فإنهم يرون أن هذين الاتجاهين المتعارضين يصبّان معاً في ميتافيزيقيّات الفاهمة، والتي تشكل وجهة نظر قد تمّ تجاوزها. لذلك فإنهم يحاولون المحافظة على المواقع الخاصة بالمذهب المثالي ويرفضون روحانية اليمين ومادية اليسار المتطرّف. وهذا هو مثلاً الإتجاه الفكري عند شارل لويس ميشليه.

ميشليه ـ الهيغلي النموذج: يمكننا اعتبار شارل لويس ميشليه (١٨٠١ـ١٨٩٣) الهيغلي الأنموذج. أنه الرجل الذي جسّد الهيغلية في القرن الماضي بالصورة الأكثر حماسة ومثابرة. ربما لم يكن ميشليه التلميذ الأكثر عمقاً وأمانة بين تلامذة هيغل (على الأقل في الميدان السياسي)، غير أنه كان أكثرهم فهماً لمذهب الأستاذ، وتمثيلاً ودّياً لمذهبه، وحماسة للنمط الثلاثي في المنهج الجدلي، هذا «النّبض في حياة المطلق». فقد كان يدافع عن هيغل دفاعاً حماسياً في الوقت الذي كان مذهبه يتعرّض للنقد من جميع الجهات. وهو الذي تبنّى بصورة جدية مبدأ المشاركة في الأزلي، هذا الخلاص الميتافيزيقي الذي وعد به هيغل جميع الذين يتبعونه على طريق العَلم المطلق. وما يشهد على ذلك هذان البيتان من الشعر اللذان طلب ميشليه أن يُحفرا على ضريحه:

«لقد وَجَدَ السماء فوق هذه الأرض الفانية
فاتركوا له تحت التراب راحة أبدية»

إن فضله الأساسي هو بلا ريب في أنه عرف أن يحافظ حتى النهاية على الموقف المثالي البحت في الفكر الهيغلي، وذلك في مواجهة الانحرافات الروحانية والمادانية التي برزت ودخلت في نزاع عنيف بعد موت الأستاذ. كما أنه عرف أيضاً أن يعبّر بوضوح عن الأفكار المتعلّقة بالقضايا المحرجة والمختلف حولها، والتي صاغها هيغل بعبارات غامضة وبطريقة تدعو إلى الإلتباس.

يتحدّر شارل لويس ميشليه من البروتستانتيّين الفرنسيّين الذين هاجروا إلى ألمانيا في القرن السابع عشر. تابع محاضرات هيغل في جامعة برلين، وابتداء من العام ١٨٢٩ أصبح زميلاً لأستاذه القديم بصفة «أستاذ استثنائي». وقد قام بتعليم فيكتور كوزان ميتافيزيقا هيغل وذلك بتكليف من هيغل نفسه الذي أوكل إليه أيضاً مهمة تنشئة ولديه تنشئة فلسفية وذلك في المعهد الفرنسي ببرلين. وبالنظر إلى كونه قد عمّر طويلاً (توفّي في الثالثة والتسعين من عمره) فإنه زاول التدريس طيلة ثلثي قرن. وكان يعمل بدون كلل فيدير «جمعية برلين الفلسفية» ومجلّة الفكر، ويكتب العديد من المؤلفات والمقالات باللغتين الفرنسية والألمانية. إلّا أنه كان موضع شبهة في المجالين الديني والسياسي (حيث كان في موقع اليسار)، وقد تورّط مراراً من خلال المقالات أو الخطب، مما أخضعه لتحقيقات الشرطة والمثول أمام المحكمة. وعلى الرغم من أنه تعرّض مراراً للعزل من جامعة برلين فقد استطاع أن يحتفظ بكرسي أكاديمي فيها، ولكنه لم يحصل على أية ترقية، وبقي طيلة حياته «أستاذاً استثنائياً».

إن مؤلفه النموذجي هو محاضرات حول شخصية الله وخلود النفس أو شخصية الروح الأزلية، وقد ألقاها في جامعة برلين عام ١٨٤٠ ونشرها في العام التالي.

يعتقد ميشليه، أسوة بهيغل، بأن في الديانة المسيحية حقيقة أساسية ينبغي الإقرار بها: إنها وحدة الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية، بما يعني «التجسّد من جهة الله، والحياة الأزلية في داخل الله من جهة الإنسان». ليست الأزلية في الواقع سوى الحضور الشامل للكلّي الذي يعبّر عن نفسه في جميع مظاهر العالم المتبدّلة. فالله يتجسّد إلى الأبد في الكائنات النهائية، أما الإنسان فلا يرتفع إلى

مرتبة الخلود الأبدي إلاّ بمقدار ما يتوصّل إلى التعبير عن الماهية الإلهية بواسطة فكره وأعماله. لذلك فمن غير الممكن أن ننسب إلى الله وعياً خاصاً به، لأنه لا يتوصّل إلى الشخصيّة إلاّ في الإنسان.

يختصر البعض أطروحات ميشليه بقولهم أن «الله ـ بنظره ـ هو شخصي في الإنسان والروح خالدة في الله». وهذا ما يؤدي إلى القول، يضيف هؤلاء، بأن الله ليس ذا شخصية وأن النفس ليست خالدةً. وبعبارة أخرى، عندما يستعمل الهيغليّون المعتدلون (أقلّه جماعة الوسط اليساري حيث موقع ميشليه نفسه) لغة المذهب الروحاني ورموز اللاهوت، فإنهم ينتهون في الواقع إلى النتائج عينها التي ينتهي إليها الهيغليّون اليساريّون. غير أنهم يحافظون على المواقف الأساسية للمثالانية الهيغلية مع ديالكتيكها ومصطلحاتها. وهنا نتساءل: أليس ما يعلّمونه في المجال الديني هو في العمق مذهب هيغل المغلق نفسه، ولكن بتعبير أكثر وضوحاً؟.

الفصل الرابع

المسألة السياسية
(من هيغل إلى ماركس)

كان هيغل يعنى كثيراً بالقضايا السياسية. فقد عاش في فترة تاريخية في غاية الأهمية، وكان يتابع دائماً مجرى الأحداث اليومية، إذ يعتبر «أن قراءة الصحف هي نوع من الصلاة الصباحية الواقعية». لقد كتب بعض المحاولات السياسية مستوحياً بعض القضايا الراهنة، وأبرز هذه المحاولات دستور ألمانيا الذي كتبه عام ١٨٠٢ ولم ينشر إلاّ عام ١٨٩٣ على يد ج. مولّات. كما أنه أدار صحيفة يومية على مدى سنة ونصف: غازيت بامبرغ (من أيار ١٨٠٧ إلى تشرين الثاني ١٨٠٨). وتبينّ مراسلاته أنه كان يهتمّ كثيراً بالقضايا الراهنة. أضف إلى ذلك أنه كان يبثّ في دروسه الفكرة القائلة بعدم الفصل بين النظرية والتطبيق. فبنظره أن الإرادة هي نمط خاص من الفكر: إنها الفكر الذي يعبّر عن ذاته في الواقع: «إن الذين يعتبرون أن الفكر هو ملكة خاصة ومنفصلة عن الإرادة التي يفهمونها أيضاً كملكة خاصة، ويذهبون إلى حدّ اعتبار الفكر مسيئاً للإرادة، خصوصاً للإرادة الطيبة، إنما يبرهنون بالدرجة الأولى على أنهم لا يعرفون شيئاً البتة عن طبيعة الإرادة» (فلسفة الحق، فقرة ٥).

I- دستور ألمانيا

يريد هيغل في كتابه دستور ألمانيا أن يبرهن كيف تستطيع ألمانيا، المجزّأة إلى العديد من الدويلات المستقلّة، أن تعيد وحدتها وتصبح دولة لها جيشها

وماليتها الوطنية. إننا نجد في هذا الكتاب بعض المواضيع السياسية التي سستمها هيغل في مبادىء فلسفة الحق. وبالتالي فقد أعلن أن ما يهمّه قبل كل شيء هو أن يقيم بعض الإثباتات في مجال فلسفة التاريخ لا أن يبني مشاريع إصلاحية باسم مثال معينّ. إنه يريد أن يقود قرّاءه إلى إدراك ما هو موجود فعلاً، وأن يعرفوا أن ما هو موجود ليس نتيجة للصدفة. فهيغل يعرّف الدولة بأنها جماعة بشرية «اتحدت من أجل الدفاع بالشراكة عن مجموع منافعها». فالدولة ليست بخدمة الفرد لأنها ليست مجرّد تجمّع بل هي كلّ عضوي. وللسياسة دائرة عمل خاصة بها، وينبغي ألاّ تختلط بدائرة الأخلاق. ففي النزاعات بين الدول تعتقد كل دولة أن الحق الصالح هو بجانبها، بينما «يؤكد الحق ذاته بالقوة وحدها». «ليست المسألة في أن نعرف أي حق هو الصالح، بل أي حق يجب أن يتنازل للآخر».

إن هذه النظرة تتآلف مع نظرة مكيافللي الذي يجلّ فيه هيغل «تفكيره البارد»، ويعتبر أن باستطاعة الأخلاق «أن تسوق تفاهاتها ضدّه كأن تقول مثلاً: أن الغاية لا تبرّر الوسائل... الخ». ولكن «ليست المسألة هنا في اختيار الوسائل، لأن الأعضاء المغنغرة(*) لا تُداوى بماء الزهر». «إن العقل والفطنة يثيران الريبة ضدّها [أي ضد الوسائل الأخلاقية] مما يدعوها إلى تبرير ذاتها بواسطة القوة، وعند ذاك فقط يذعن لها الإنسان» (دستور ألمانيا، منشورات هيلر، ص ١٣ - ١٤).

II- فلسفة الحق

ليس دستور ألمانيا سوى كتاب مناسبات. إنه واحدة من كتاباته في مرحلة الشباب، والتي تحمل طابع فلسفة الحياة، هذه الفلسفة التي كانت عزيزة على شيلنغ والكتّاب الرومنطيقيّين. أما وجهات النظر التي يدافع عنها هيغل في هذا الكتاب فإنها تتكرّر بصورة أشدّ وضوحاً وسستمة في مبادىء فلسفة الحق (١٨٢١)، وهو الكتاب الأخير بين مؤلفاته الكبرى. كما أن نقاطها الأساسية توجد ملخصة في الموسوعة (من الفقرة ٤٨٣ إلى الفقرة ٥٥٢). ففي هذين

(*) المصابة بداء الغنغرينة، (م).

المبحثين تقترن السياسة بالأخلاق وبِسِيكولوجيّة الإرادة وبفلسفة التاريخ.

ففي مقدمة فلسفة الحق يعلن هيغل أنه لا يرمي قطعاً إلى بناء دولة مثالية. يقول: «إن مهمة الفلسفة هي أن نفهم ما هو موجود، لأن ما هو موجود فعلاً هو العقل». إن التفسير العقلي الذي يقدمه هو «المصالحة مع الواقع». فليس دور الفلسفة تعليم ما يجب أن يكون: «وعلى الرغم من ذلك فهي تأتي دائماً متأخرة». «فباعتبار الفلسفة افتكار العالم فإنها لا تظهر إلاّ بعد أن ينهي الواقع سيرورته في التكوّن... عندما تُصَوِّرُ الفلسفة بالرمادي على الرمادي، تكون صورةً للحياة قد هرمت، ومع هذه الرتابة لا تسمح لنا الحياة بتجديد شبابها بل بالتعرّف عليها فقط. إن بومة مينرفا لا تطير إلاّ عند هبوط الغسق».

إن الحق هو من مجال الروح، ونقطة انطلاقه هي الإرادة الحرّة. وهي حرّة من حيث أنها لا تَعَيُّنٌ من شأنه أن يُعَيِّنَ نفسَه بنفسه. هي حرة من حيث أنها الأنا التي تضع لنفسها حدّاً، وتتخذ لنفسها مضموناً دون أن تتخلّى عن هويتها مع ذاتها ومع العمومية. فعندما لا تكون الإرادة إلاّ الإرادة الطبيعية لا يسعها إلاّ إطاعة الشهوات والميول، ويكون الكيفي مجالها. عند ذاك لا تكون حرّة إلاّ بذاتها. إلاّ أنها تكون حرّة من أجل ذاتها عندما لا تتخذ الخاص كمضمون بل العام، أي عندما تكون فكراً.

إن الإرادة الحرة تبلغ في الحق وجودها المباشر. فالفرد، من حيث ما يملك حقوقاً ويمارسها، هو شخص. وبالتالي فإن إلزام الحق هو: «كن شخصاً واحترم الآخرين من حيث هم أشخاص». ولكي يفعل الشخص ينبغي أن يتخذ له «فَلَكاً خارج فَلَك حريته»، أي ملكيّته. وطالما أن هناك أشخاصاً آخرين خارج شخصيّتي، فإن حقي يتحدّد بحقّ الآخرين. لذلك ينشأ نـزاع بين الإرادات ويكون العقد حلاًّ له. فالعقد هو المخطّط الذي ترتسم فيه الدولة ارتساماً أوّلياً. إنه اتحاد إرادتين في إرادة مشتركة تصبح، بصفتها هذه، حقاً. غير أن النزاع يبقى ممكناً بين إرادة خاصة والحق الذي يجسّد الإرادة العامة. من هنا ينشأ الظلم [اللاعدالة]، أي نفي الحق. وهذا الخلاف يدعو بالضرورة إلى التوافق، أي إلى إعادة الحق إلى نصابه لمواجهة نفيه الوقتي من قبل الإرادة الخاصة. أما نفي الظلم

[اللاعدالة] فهو العقاب (نفي نفي الحق). وهنا يرفض هيغل المذاهب التي ترسي قانون الجزاء على مبدأ العبرة الضرورية، أو التخويف أو الإصلاح، الخ. وهذا ما يحطّ بالعقاب إلى اعتباره مجرّد وسيلة، بينما يجب أن نرى فيه غاية بذاتها، وهي تجلّي العدالة بصورة واضحة. إن العقاب الذي يفرض على المذنب هو حقه، وعقلانيته، والقانون الذي يمكن له أن ينضوي تحته. فعمله يجب أن يرتد عليه. ولهذا فإن هيغل يدعو، أسوة بكانط، إلى قانون المثل بالمثل وإلى الحكم بالإعدام.

إن الحق هو الدرجة الأولى من درجات النمو لدى الروح الموضوعي. أما الدرجتان الأخريان والمكمّلتان للثلاثية فهما الأخلاقية الذاتية والأخلاقية الموضوعية، اللتان سبق وتكلّمنا عنهما. فبينما لا ينظر الحق الصارم (الحق المطلق) إلاّ إلى الوجه الخارجي للفعل، ينظر الموقف الأخلاقي إلى باعثه الداخلي. إن المهم هنا هو الهدف الذي يرمي إليه فاعل الفعل، والنيّة التي تحرّكه. فهذه الأخيرة ترمي أولاً إلى الخير الذاتي للفرد، ولكن عندما تتسع يصبح بإمكانها أن تشمل خير الجميع. من هنا تنشأ فكرة الخير بذاته والخير من أجل ذاته: هناك توافق بين الإرادة الذاتية الخاصة والإرادة التي تتناول العقلي، الكلّي. أما الشر فيقوم على أن الإرادة تتمرّد على الكلي، وتسعى إلى وضع فرديّتها الخاصة موضع المطلق، وبذلك تنفي العقلي.

في فلك الأخلاقية الذاتية، الخير هو الكلي المطلق الذي يحتاج إلى أن يتعيّن. أما التماهي العيني بين الخير والإرادة الذاتية فإنه يتحقّق على مستوى الأخلاقية الموضوعية. عندها يصبح الخير بحقّ واقعاً فعلياً بفضل المجتمع الذي يثقّف الضمائر، والمؤسسات التي توحّد الإرادات الفردية في خدمة المصلحة الجماعية، وبذلك يضمن الخير انتصار العقلي أو الكلّي.

إن العائلة هي التحقّق الأول للروح الاجتماعي، ويقوم دورها الرئيسي على تربية الأولاد، التي هي منبع الأخلاقية الأول. أما اللحظة الثانية من الثلاثية فهي، هنا، المجتمع المدني حيث يجتمع الأشخاص وفق مصالحهم. وتدخل التجمّعات الناشئة في علاقة تكون غالباً علاقة نزاع. وهكذا يسود في الحياة

الإجتماعية نسق برّاني وناتج عن اتفاق الحاجات، وعن تحديدها المتبادل، والذي يفرضه تنظيم جماعي.

أما اللحظة الثالثة فهي الدولة. إنها أعلى درجات التحقّق الاجتماعي. ويميّز هيغل بينها وبين المجتمع المدني، بينما لا يقيم المنظّرون المحدثون هذا التمييز، لأنهم يعتبرون أن دور الدولة هو تأمين حرية الأشخاص وحماية ممتلكاتهم. إن المجتمع المدني عالم فرداني ونفعي. إنه ميدان «المذهب الذري الاجتماعي». أما الدولة، بنظر هيغل، فليست غايتها تأمين الراحة المادية لأعضائها، وحرّيتهم «المجرّدة» (أي المنظور إليها من وجهة نظر فردانية)، بل إن غايتهاهي جعلهم يؤدون وظيفتهم الحقة بأن يكونوا متعقّلين، أي أن يعيشوا في الكلّي لكي يرتقوا إلى الحرّية العينية. ففي الدولة وحدها يبلغ الإنسان الأخلاقية في أرقى درجاتها وتعيّنها. في الواقع، إن الدولة تثقّف الفرد وتخضعه لنظام جماعي من شأنه أن يحرّره من شوائب طبيعته الحيوانية ومن المماحكات العقيمة. وهي لا تنتقص من الفرد، بل إنها تتيح له اكتمال شخصيته من خلال انضمامه إلى جهازية أخلاقية عليا تجعله يتقدّم في اتجاه الكلّي.

غير أن هيغل لا يعتبر الجمهورية النظام الأفضل في الحكم لأن من شأنها أن تضع الفرد في المرتبة الأولى، كما أنها ترتكز على الإختلاط بين المجتمع المدني والدولة. إن النظام السياسي الأفضل، بنظره، هو الملكية الدستورية الوراثية. «لا تكون شخصية الدولة واقعية فعلاً إلاّ من جهة كونها شخصاً» (فلسفة الحق، فقرة ٢٧٩). وكان يضيف في محاضراته أن «هذا لا يعني أن الملك يستطيع أن يتصرّف كما يحلو له، بل على العكس، إذ أنه مقيّد بمضمون المشاورات العيني، وإذا كان الدستور موضوعاً بصورة متينة فإنه لا يبقى للملك غالباً سوى توقيع اسمه». وليس من الضروري أن يكون الملك متمتعاً بذكاء متفوّق. من الخطأ أن يطلب توفّر بعض الصفات الموضوعية في الملك لأن له فقط أن يقول «نعم» وأن يضع النقاط على الحروف... ففي ملكية جيدة التنظيم تختصّ الناحية الموضوعية بالقانون وحده. أما الملك فليس عليه إلاّ أن يضيف العنصر الذاتي، أي الـ «أنا أريد» (فلسفة الحق، الإضافات إلى الفقرتين ٢٧٩ و ٢٨٠).

إن المشاورات التي تكلّم عنها هيغل هي تلك التي يجريها ممثّلو الفئات المهنية والهيئات المتأسّسة والبيروقراطية. وينبغي على الملك أن يستشيرهم جميعاً لأنهم يؤمّنون الوساطة بين الحاكم والشعب. فعن طريقهم يعبّر الرأي العام عن موقفه إلى حدّ معينّ (لم يحدّده هيغل بصورة جيّدة)، وهذا ما يضمن التأليف بين مبدأ الذاتية ووحدة الدولة الجوهرية.

إن من واجب الجميع أن يحافظوا على «الفردية الجوهرية»، وعلى استقلال الدولة وسيادتها، حتى ولو كان ذلك على حساب ممتلكاتهم وحياتهم. فالحرب بنظر هيغل هي الوسيلة الوحيدة لتسوية النزاعات بين الدول. إن لها قيمة أخلاقية بمعنى أنها توجب على الفرد أن يضحّي بنفسه من أجل قضية عليا، كما تجعله يبرهن عن عدم تعلّقه بأموال الأرض الباطلة والتي تكلّم عنها المبشّرون (فلسفة الحق، فقرة ٣٢٤ والإضافة، ومن الفقرة ٣٢٥ إلى الفقرة ٣٢٨). وهنا يتجلّى، كما سبق وأشرنا، ديالكتيك التاريخ، باعتبار أن الدولة المنتصرة في هذه «الصدامات» إنما تبلغ حقيقتها بصورة أوفى عند كلّ لحظة من لحظات التطور التاريخي.

III- مفاهيم هيغل السياسية

لقد تعرّضت مفاهيم هيغل السياسية لتفسيرات متباينة. إن غانس الذي نشر فلسفة الحق وأكمله بملاحظات من دروس هيغل، يعلن في مقدمته أن هيغل لم يتخلّ عن المبادىء الكبرى للثورة الفرنسية التي أثارت حماسه في مرحلة شبابه، وأنه هو أيضاً يطالب للمواطن بالحقوق الأساسية الخاصة بالشخص الإنساني، وذلك على الرغم من أن «الدولة» تضرب طوقاً حول هذا المواطن. ولكن غالباً ما يبرز بعضهم الصفة المحافظة، حتى لا نقول الرجعية، في هذا الكتاب، إذ يبدو لهم هيغل ذلك الفيلسوف الذي تجسّد الدولة بالنسبة إليه «الفردية الجوهرية»، أو هذا «الإلهي الأرضي» الذي يتوجّب على الفرد أن يعترف بعدمه إزاءه. كما يجعل منه البعض الآخر فيلسوف الفترة التي عادت فيها الملكية إلى فرنسا، أو المدافع عن الملكية البروسيّة. ومنهم من يعتبره ملهم عبادة القوة التي

تتجلّى بأوفى اكتمالها في الحرب.

أما جون ديوي وفيكتور باش فيدافعان عن موقف وسط، إذ يرى هذا الأخير أن نظرية الدولة عند هيغل تبدو في مجملها كـ «تسوية بين فلسفة السلطان وفلسفة الحرية». فهي تحاول أن تجد «موقعاً وسطاً بين الملكية المطلقة والديمقراطية القصوى، بين الفردانية المتصلّبة والدولانية بأقصى نتائجها».

في الواقع، إذا تناولنا الموقف العملي الذي اتخذه هيغل، يبدو بصورة أكيدة أنه قد تطوّر، خلال حياته، من اليسار إلى اليمين في الميدان السياسي. فخلال سنوات دراسته الإكليركية كان يتحمّس للثورة الفرنسية، ويقال أنه ذهب برفقة شيلنغ في يوم أحد من ربيع ١٧٩١ ليزرع شجرة الحرية في ضواحي توبنجن. ولكنه بعد ذلك أخذ يتبنّى أكثر فأكثر موقفاً محافظاً، وقد اعترف ميشليه بذلك آسفاً. كما أثار البعض هجومه المؤسف ضد زميله فريس الذي طرد من الجامعة لكونه عبّر عن اتجاهاته الديمقراطية في مهرجان فارتبورغ (أوكتوبر ١٨١٧). وعاب على رسل السيادة الوطنية أن حافزهم هو مجرّد العاطفة بدل الاعتماد على العقل، وهذا ما يؤدي بهم إلى تذويب «المعمارية العقلية» الخاصة بالدولة في ما يسمّيه «خبيص القلب». غير أن ما كتبه البعض عن دور «فيلسوف الدولة» الذي قد يكون هيغل لعبه في برلين يبدو، كما رأينا، مبالغاً فيه بعض الشيء. فسلوكه الشخصي وأحاديثه غير المكتوبة، والتي دوّنها أصدقاؤه، تبيّن أنه كان يحتفظ، خلال الفترة البرلينيّة، بقدر من التعلّق بأفكار الثورة الفرنسية. يقول فيكتور كوزان (الذي استطاع أن يراه ويتحدّث إليه يومياً طيلة ستة أشهر في برلين) إن هيغل «كان يعتبرها [أي أفكار الثورة الفرنسية] كأكبر خطوة قام بها الجنس البشري منذ نشوء المسيحية». وقد قيل أيضاً أنه كل سنة كان يشرب كأساً من النبيذ مع بعض أصدقائه احتفاء بالذكرى السنوية لسقوط الباستيل. كما يروي روسنكرانتس أن أحد تلامذة هيغل قد سجن بسبب آرائه الانقلابية، فوافق هيغل على الذهاب، عند منتصف الليل، مع رفقائه في قارب لكي يتحدّثوا إليه ويؤاسوه من تحت نافذة زنزانته التي تفضي علي نهر «شْبْري» (وذلك تحت خطر التعرّض لإطلاق النار من الحرس). أضف إلى ذلك أن فورستر، صديقه المفضّل، أنهى خطابه التأبيني عند ضريح هيغل بقوله: «يا مبادىء

الاستعباد والديجورية، اقتربي دائماً، فلن نخاف منك لأن روحه ستكون دليلنا».
وهذا الكلام العميق الدلالة يفسّر السبب الذي دعا الشرطة إلى منع إلقاء أي خطاب آخر.

على كل حال، إذا كان من غير الممكن التنكر للجانب المحافظ الذي نجده عند هيغل، فعلينا أن نعترف بالمقابل بأن هذا الجانب لا يشبه بشيء الاتجاه الرجعي عند مفكر مثل شوبنهور الذي يتباهى بأنه ساعد الجنود عام ١٨٤٨ لكي يطلقوا النار على من أسماهم «الأوغاد الاستقلاليّين».

IV- اليمين واليسار الهيغليّان في المجال السياسي

إن سياسة هيغل، كما يقول ج. لوفنشتاين، هي في العمق بوجهين. فمن جهة، إنها تهدف إلى الوفاق مع الواقع الموجود الذي تريد فهمه من خلال تأويله عقلانياً. وبهذا المعنى يستطيع كل محافظ أن ينتمي إليها. ولكن من جهة ثانية، إن الحركة الديالكتيكية التي تسود الفكر الهيغلي تعارض ثباتاً من هذا النوع، لأنها تبرّر فكرة التقدم المشروط بالتناقضات التي بإمكانها أن تكون على شكل نزاعات بين طبقات اجتماعية وإما بين دول، كما بإمكانها أن تؤدي إلى ثورات أو إلى حروب. لذلك نجد يميناً ويساراً هيغلّيين في المجال السياسي كما في المجال الديني. غير أن كلاً من هذين اليمين واليسار لا يتطابق تماماً في جميع المجالات. إن شتراوس، مثلاً، الذي يصنّف نفسه بوضوح إلى اليسار في الحقل الديني، يدافع عن أفكار محافظة (مثل رينان عندنا [أي في فرنسا])من شأنها أن تصنّفه إلى اليمين في الحقل السياسي. فبصورة إجمالية، إن اليمين يتعلّق خصوصاً بحرفية الاستنتاجات العملية في فلسفة الحق، أما اليسار فإنه يستند أساساً إلى المنهج العام المتّبع في السستام.

V- هيغل والجامعة الجرمانية

لقد استند اليمين إلى نظرية هيغل في الدولة وإلى تفسيره الصيرورة التاريخية. وهاتان النقطتان جعلتا منه مصدر وحي لبعض دعاة الجامعة الجرمانية

من أمثال ترايتشكه وتلميذه فون برنهاردي. فبنظرَ ترايتشكه، الدولة هي الإلهي المتحقّق على الأرض. وهي ليست خادمة الأفراد بل أن هدفها قائم في ذاتها. أما واجبها الأساسي فهو أن تكون قوية في الداخل لتستطيع أن تفرض على الأفراد نظاماً صارماً، وقوية في الخارج لكي تضمن قدرتها وتوسّعها، وذلك من خلال اهتمامها بمصلحتها الخاصة فقط. ويستعيد ترايتشكه قول شيلر، الذي استند إليه هيغل: «إن التاريخ الكلّي هو الدينونة». فمن وجهة النظر هذه، يصبح استعمال ما كتبه هيغل عن الحرب وعن رسالة الشعوب، أمراً سهلاً. كل لحظة في تطوّر التاريخ إنما هي مرتبطة بشعب مسيطر هو في هذه الحالة حاملُ «روحَ العالم». أما نفوس الشعوب الأخرى فهي فاقدةٌ حقّها تجاهه. فبعد أن اجتازت البشرية المراحل الشرقية واليونانية والرومانية، أصبحت الآن في المرحلة الجرمانية. والدولة البروسية، بنظر ترايتشكه، (وبنظر هيغل أيضاً كما يبدو) هي التي تجسّد الروح الجرماني بالصورة الفضلى. ولذلك فإن عليها، قبل أي دولة أخرى، واجب أن تفرض قوتها لأن الضعف هو «الخطيئة تجاه الروح القدس السياسي».

هل ينبغي أن نرى في هيغل رائد الجامعة الجرمانية؟ هذا ما يعتقده ش. أندلر، مثلاً، الذي يرفض من هذه الزاوية «الهيغلية المائعة التي ملأت القرن التاسع عشر الألماني». غير أن فيكتور باش يعارض هذا الاعتقاد. لا شك أننا لا نجد عند هيغل ما يشبه تلك النزعة القومية المتعصّبة التي تتجلى عند فيختة في خطابات إلى الأمة الألمانية. فبدل أن ينصّب هيغل نفسَه داعيةً لحرب التحرير، كان من كبار المعجبين بنابوليون، فيلقّبه بـ «نفس العالم» (وهذا ما نعرفه من خلال رسائله إلى صديقه نيتهمّر)[1]. وقد استاء لسقوطه الذي يعبّر عن «انتصار كتلة الفاشلين». أما بنظر ج. لوكاش فإن هيغل لم يكن يرى في نابوليون ذلك القائد المنتصر، بل الرجل الذي كان عليه أن يقضي على بقايا النظام الإقطاعي في ألمانيا. وأما أ. كوجيف فيعتقد أن هيغل كان ينتظر من نابوليون أن يرسي «دولة كلّية ومتجانسة» يتطابق قيامها مع اكتمال الفلسفة الألمانية في السستام

(١) جاء في إحدى هذه الرسائل أنه رأى «نفس العالم» يمر تحت نوافذه راكباً حصانه. يقول «نفس العالم» وليس «روح العالم» لأن نابليون لم يكن يعي (كما كان يعي هيغل) المغزى الحقيقي لعمله.

الهيغلي، وهذا يعني الدلالة على «نهاية التاريخ».

أضف إلى ذلك أن هيغل يعطي لفرنسا مكاناً في الصدارة وذلك في «وجوه العالم» التي يستعرضها في كتابه فينومينولوجيا الروح، حيث يبرز الدور الرئيسي الذي لعبه الفكر الفرنسي في تطوّر الروح النقدي. كما نذكر أخيراً حدثين يحملان دلالة عميقة: لقد أدخل ولديه إلى المعهد الفرنسي في برلين (وهذا ما لم يكن يقوم به أحد من اتباع «النزعة الجرمانية» المحضة). كما كان له بين أصدقائه المفضّلين بعض اليهود. (وهذا ما يخبرنا به ابنه البكر كارل هيغل) من أمثال أ. بير، وج. ماندلسون وغانس. وهذا ما يبيّن لنا بعده الشاسع عن نزعة القوميّين الألمان اللاسامية المتعصّبة، والتي تظهر حتى عند فيخته وشوبنهور.

في كل حال، إذا كان ترايتشكه قد استخدم الهيغلية، فإن القوميين الألمان تخلّوا شيئاً فشيئاً فيما بعد عن الإستناد إليها، وارتكزوا خصوصاً على الداروينية (كما هي الحال مع فون برنهاردي) أو على مذهب نيتشه. ولذلك فمن المستبعد أن يكون هيغل مصدر الوحي الأساسي للنزعة الحربية لدى الاتجاه اليميني. ولكننا بالمقابل نجد في الاتجاه اليساري مذهباً من أشهر المذاهب، وقد أعلن مؤسسه أنه ارتكز على الديالكتيك الهيغلي في إنشائه: إنه المذهب الماركسي.

VI– هيغل والماركسية

لقد أبرز ماركس ما وجده في المذهب الهيغلي من أهيمة رئيسية في المجالين التاريخي والفلسفي، وذلك في نتاجه الأول نقد فلسفة الحق لهيغل (١٨٤٤). فهو يعتبره «الاستمرار المثالي» للتاريخ الألماني، كما يعتبر أن هذا المذهب ليس أقلّ أهمية في مجال الفكر من الرأسمالية في مجال المؤسسات. أما في كتاب العائلة المقدسة (١٨٤٥) والموجّه ضد برونو باور، فإن ماركس وأنغلز يرفضان المثالانية النظرية التي تحل «الوعي الذاتي» أو الروح محل الإنسان الواقعي. وهما يعلنان انتماءهما إلى المذهب المادي مثل فويرباخ، غير أنهما ينتقدان هذا الأخير لكونه عاد إلى مادانية القرن الثامن عشر الآلية، ولأنه تخلّى عن أغنى ما في الفكر الهيغلي، أي الديالكتيك. إذ عندما نفهم الديالكتيك جيداً نجد فيه صفة ثورية بارزة،

وقد أشار أنغلز إلى ذلك في كتابه لودفيغ فويرباخ يقول:

«إن الصفة الثورية في الفلسفة الهيغلية وأهميتها الحقيقية... هما في أنها وضعت حدّاً قاطعاً للصفة النهائية التي اتصف بها النشاط البشري وجميع نتائج الفكر. لا يوجد أمام الفلسفة الهيغلية أي شيء نهائي، مطلق ومقدس. فهي تبيّن التهافت الحتمي لجميع الأشياء وفي جميع الأشياء، ولا شيء بالنسبة إليها موجود إلا مسار الصيرورة المتواصل، مسار الظهور والإمحاء، مسار الارتقاء المستديم من الأدنى إلى الأعلى. وفلسفة هيغل هي انعكاس هذا المسار في الدماغ المفكر».

ينبغي أن نفهم جيداً هذا القول الشهير: «كل ما هو واقعي هو عقلي». هذا يعني أن كل واقع هو تجلّ وقتي للعقل، إنه مرحلة من مراحل تطوره الديالكتيكي. ولكن دون أن يكون القصد من ذلك تبرير المنتظم الحاصل. «إن أطروحة هيغل، من خلال تطبيقها على الدولة البروسية في ذلك الزمن، تعني فقط أن هذه الدولة هي دولة عقلية، أي مطابقة للعقل بمقدار ما هي ضرورية. أما إذا بدت لنا هذه الدولة سيئة واستمرت في وجودها على الرغم من سوئها، فهذا يعود إلى أن نوعية الحكم السيّئة تستمد تبريرها وتفسيرها من نوعية الرعايا السيئة والمناظرة لها. لقد كان لبروسيّي ذلك الزمن الحكم الذي كانوا يستحقّونه». ثم إن هيغل كان يضيف أيضاً أن «كل ما هو عقلي هو واقعي»، مما يعني أن كل تجلّ حقيقي للعقل ينتهي بأن يترجم نفسه في الواقع، عاجلاً أم آجلاً.

إن اشتراكية ماركس العلمية، مقرونة بالمادانية الديالكتيكية، تسعى إلى حل المسألة الأساسية التي يطرحها نتاج هيغل: التوافق بين الواقعي والعقلي. لذلك ينبغي أن نقلب الجدل الهيغلي «الواقف على رأسه» و«نعيده واقفاً على قدميه» لكي «نكتشف النواة العقلية من تحت غلافها الصوفي». وبعبارة أخرى، يجب أن ننطلق، ليس من الفكرة المطلقة، بل من الواقع المادي. ينبغي على الفكرة ألّا تكون مجرد موضوع تأملي، وإنما عليها أن تكون متجذّرة في الواقع تجذّراً متيناً، وأن تترجم نفسها بالوقائع. «إن على الإنسان أن يبرهن في التطبيق

عن الحقيقة، أي عن واقع فكره وقوّته». «لم يفعل الفلاسفة حتى ذلك الوقت إلا أنهم فسروا العالم بطرق مختلفة، أما الآن فينبغي تغييره».

ليس لنا أن نعرض هنا لمذهب ماركس وانغلز، ولكننا نكتفي بالإشارة إلى أنه يتعارض بصورة واضحة مع مذهب هيغل في ما يتعلّق بطبيعة الدولة ودورها. فهيغل يميز بين الدولة والمجتمع المدني،على عكس ماركس الذي يدمج بينهما، ويكشف داخل المجتمع المدني عن تناقضات الطبقات الاجتماعية التي تحلّ محل تناقضات الأمم المسيطرة على ديالكتيكية التاريخ الهيغلية. لم تعد الدولة بنظر ماركس تلك الشمولية العضوية التي يتكلم عنها هيغل، بل إنها أداة لسيطرة طبقة على أخرى، لسيطرة البورجوازية على البروليتاريا. وعلى البروليتاريا أن تستخدم بدورها هذه الأداة إذا أرادت أن تزيل اغترابها.

أما النقاط المشتركة فهي التي تتعلّق خصوصاً بالمنهج الذي يعارض به ماركس السستام. وفي هذا المجال يستخدم ماركس بصورة طوعية المصطلحات الهيغلية. إليكم هذا المثل المأخوذ من كتاب الرأسمال، الجزء الأول، الفصل الرابع والعشرين، وهو يتعلق بالديالكتيك في تطبيقه على الحياة الاقتصادية: «إن شكل التملك الرأسمالي المنبثق من شكل الإنتاج الرأسمالي، وبالتالي الملكية الخاصة الرأسمالية، هو النفي الأول للملكية المبنية على العمل الفردي. ولكن الإنتاج الرأسمالي ينتج نفيه الذاتي مع ضرورة السيرورة الطبيعية. إنه نفي النفي». لنذكر أيضاً كل ما يتعلق بعملية الاستيعاء (التي تلعب دوراً مهماً جداً في جدل الفينومينولوجيا الهيغلية). فالبروليتاريا لا تستطيع أن تهيّىء ثورتها إلاّ عندما ترتقي من حالة الطبقة «بذاتها» إلى حالة الطبقة «من أجل ذاتها»، أي أن تستوعي «اغترابها» في المجتمع الرأسمالي ودورها التاريخي كـ «حفّار قبر البورجوازية».

نرى هنا إلى أي حدّ يرتبط ماركس بالهيغلية. إن مذهبه يتعارض بدون شك مع حرفية السستام الهيغلي، على الرغم من أننا نجد في محاضرات ييناً التي ألقاها هيغل بين ١٨٠٥ و١٨٠٦، «نصوصاً رائعة في الاقتصاد، ونزعة ماركسية منذ ذلك الحين»، حسبما أوضح هيبوليت. «كما أننا نجد فيها بنوع خاص نبذة

عن قانون تجمّع الثروات»[1].

أما ماركس فيدّعي ارتباطه، كما أشرنا سابقاً، بالمنهج الهيغلي وبالذهنية المشتقّة منه. ولكن، هل يستطيع إلى ذلك سبيلاً بصورة شرعية؟ هل يمكننا التكلم بحق عن مادانية ديالكتيكية؟ إن ماركس نفسه لم يعالج هذا الموضوع البتة. فعندما يتكلّم عن «الواقع المادي» فهو يفكّر خصوصاً بالواقع الاقتصادي. وإذا اتجه نحو الأهم - إذا جاز التعبير - فإنه يوجّه جداله إلى ميدان الصراعات الاجتماعية والسياسية. أما انغلز فقد أراد أن يقدم للمادانية الديالكتيكية قاعدة فلسفية متينة، وذلك في محاولته إعطاء قوانين الديالكتيك قيمة تجريبية. إلاّ أنه تخلى عن هذه المهمة الشاقة بعد أن كرّس لها أكثر من ثماني سنوات. ففي الشذرات المنشورة له، يذكر انغلز قانون «نفي النفي» باعتباره واحداً من القوانين الديالكتيكية الرئيسية في تطوّر الطبيعة. أما الشرح الذي يلي ذلك فإنه يقف عند تحوّل الكمّ إلى نوعية، وهذا موضوع أوحى به المنطق لهيغل (منشورات لاسّون، الجزء الأول، ص ٣٨٣ - ٣٨٤). لقد اعترف لينين نفسه بعدم كفاية هذه الأعمال. وعلى الرغم من قرب كوجيف من الماركسية فإنه يعتبر أن قيمة الديالكتيك تنحصر في مجال التاريخ والفكر والنشاط البشري، وليس بالإمكان تطبيقه في مجال الطبيعة. ولكن، أليس هذا نقضاً ضمنياً لمبدأ المادانية الديالكتيكية القائل بأن الديالكتيك يتجلّى ليس فقط في الميدان الاقتصادي وفي المجتمعات البشرية وإنما في الواقع المادي قبل كل شيء، وذلك بدءاً بالعالم الفيزيائي والكيميائي، مروراً بعالم الحياة، ثم انتهاء بالمسائل الإنسانية؟.

يبدو هنا في العمق أن مصدر هذه المشكلة الأساسية يكمن في استعمال كلمة مادانية. ففي الواقع، إننا نفهم العالم المادي بأنه مكوّن من جملة عناصر برّانية إزاء بعضها البعض، وليس بينها سوى تفاعلات ميكانيكية. إذن، ألا

(١) يبيّن هيغل في هذه النصوص أن الثروة تتكدّس بصورة متزايدة لدى عدد ضئيل من الأفراد. ويضيف «إن التمزّق في الإرادة الحديثة هو هذا الإنفصال العميق بين الغنى والفقر. فهناك جمع كبير من الناس تدفعه الضرورة الاجتماعية العمياء، والتي تحلّ محل الضرورة الطبيعية، إلى الإنصراف إلى العمل الآلي، بينما بالمقابل يتزايد الغنى».

يرتكز الديالكتيك على مبدأ كلي محايث يشتمل على مراحل تطوّر الكائن المتعددة، أي أنه يرتكز، شئنا أم أبينا، على فلسفة الجوّانية الأمينة لمبدأ «الواحد - الكل» لدى كزينوفانس؟ قد يكون من الأدق التكلّم عن طبيعـانية ديـالكتيكية من شـأنها أن تزيل ما يبقى من صوفية في ما يسمّيه هيغل «الروح» أو «الفكرة الشاملة»، ولكن من شأنها أيضاً أن تُبقي على مبدأ الرابط الجوّاني (اللاواعي طبعاً) والمحايث لكل عناصر العالم، بحيث يكوّن بالفعل «كلاًّ كونياً» بالمعنى الاشتقاقي للكلمة(*). ولكن في العمق أليسَ ذلك ما كان يقول به هيغل نفسه، أو هيغليّو «الـوسط اليساري» فيما لو وضعنا جانباً الجو الديني الذي غلّفوا به ديالكتيكهم بهـدف جعله متناغماً - أقلّه كلامياً - مع اللاهوت المسيحي؟.

(*) بالفرنسية Univers، وأصلها الاشتقاقي Universum أي الكون الموحّد بكليته، (م).

الفصل الخامس

الهيغلية في أوروبا في القرن التاسع عشر[1]

I- تراجع الهيغلية في ألمانيا

لقد اتّسم ثلثا القرن التاسع عشر الأخيران في ألمانيا بتراجع الفلسفة الهيغلية، أو على الأقل بأفولها مدة طويلة. وكان السبب الأول في ذلك انقسام المدرسة الهيغلية. كما يجب أن نضيف على وجه الاحتمال وجود نوع من التعب لدى الذهنيات التي كانت تصبو إلى فلسفة أكثر سهولة، ومن شأنها أن تعفيهم من الحصر الذهني الذي كان فكر هيغل يتطلّبه من المثابرين عليه. أما في الوسط الجامعي فقد روّج لها هيغليو اليسار بصورة جعلتها موضع شبهة. وأصبح يحتل الكراسي الأكاديمية في الكليات، وبصورة متزايدة، اتباع هربارت أو فلاسفة من أمثال هـ. لوتسه الذين ناهضوا هيغل وتبنّوا موقف الدفاع عن المذهب الواقعي الروحاني المستوحى من ليبنتس. كما أطلق شعار «العودة إلى كانط» الذي باسمه قام ليبمان ولانغه بتطوير مذهب كانطي محدث يعادي كل ميتافيزيقا ويحصر المعرفة البشرية ضمن حدود العلم المحض. وكانت عودة إلى نوع من الامبريقية النقدية مع الوضعانيين المحدثين مثل لاس، والأمبريقيين النقديين مثل افيناريوس

---

(١) نسجاً على منوال المؤرخين المعاصرين سوف نمدّد القرن التاسع عشر لغاية الحرب العالمية الأولى.

وماخ. أما بعد عام ١٨٥٠ فقد انتشر المذهب المادي بصورة واسعة في أوساط العلماء، ولم يتفلّت منه سوى الذين تمسّكوا بالإيمان الساذج. وأصبح يروق للبعض أن يدينوا الهيغلية باسم العلم، إلاّ أن ذلك لم يحل دون النجاح الكبير الذي حقّقه فيلسوفٌ صاحب ميل أدبي، ألا وهو شوبنهور. فأصبحت أحكامه في هيغل تتردّد على سبيل المزايدة. لقد صوّره «مشعوذاً» يستعمل لغة غير مفهومة ليجعل من العالم «منطقاً قياسياً بلّوريّاً»، ولحرصه على كرسيّه الأكاديمي لم يتوقف عن التكلم عن إلـه لا يقطن إلا «تحت جمجمة الإنسان السخيفة».

ولكن إذا كان بعض مشاهير الهيغليين من أمثال تْسِلِر قد ابتعـدوا عن مذهب الأستاذ، فـإن المدرسـة الهيغلية بقيت متمثلة حتى نهايـة القرن ببعض المخلصين الذين تجمّعوا حول ميشليه في «جمعية برلين الفلسفية». وعلى الرغم من الحرب فإن ذكرى ميلاد هيغل المئوية لم تمرّ منسية في ٢٧ آب ١٨٧٠ . ومع أن فون هارتمان، وهو أشهر الفلاسفة في نهاية القرن، كان تشاؤمياً فقد استند إلى هيغل أكثر مما استند إلى شوبنهور. وقـد رأى في الهيغلية أنها «صـورة لاواعية لفلسفة اللاواعي».

وفي الوقت الذي أخذت الهيغلية تتراجع في ألمانيا، كانت قد بدأت تعرف ويصبح لها اتباع في البلدان الأوروبية الأخرى. وأول من تأثر بها هما الأمّتان الأكثر قرباً، أي فرنسا وروسيا.

II- الهيغلية في فرنسا: فيكتور كوزان

يعترف روسنكرانتس، كاتب سيرة هيغل، أن فرنسا كانت الأولى، بين جميع الأمم المجاورة، في إقامة علاقة مع الفلسفة الهيغلية. وقد جاءت المبادرة هنا من فيكتور كوزان الذي تعرّف إلى هيغل منذ عام ١٨١٧ في هايدلبرغ. ثم عاد ورآه ثانية ولمدة أطول من تشرين الأول ١٨٢٤ إلى أيـار ١٨٢٥ . وقد كلّفتـه علاقاته آنذاك بالمنفي سنتا روزا أن أُلقي القبض عليه وسجن في برلين ستة أشهر تحت المراقبة. فخلال فترات إقامته هذه استطاع فيكتور كوزان أن يتحدّث طويلاً إلى هيغل الذي أوكل أمر تعليمه على مذهبه في هايدلبرغ إلى كاروفي، ثم إلى

ميشليه في برلين ولمدة أطول.

من المؤكد أن فكتور كوزان خلال فترة شبابه قد أعجب كثيراً بهيغل. وما يثبت ذلك هي مراسلاته المتبادلة معه. أما الشهادة على ذلك فهي ما نقرأه في رسالته المؤرخة في الأول من آب ١٨٢٦. يقول: «أريد أن أتثقّف يا هيغل. إنني بحاجة إذن إلى آراء صارمة، أكان ذلك من أجل سلوكي أم من أجل منشوراتي، وإني لمنتظرها منك... أنزل قليلاً من عليائك ومد لي يدك... وبما أنني قررت أن أكون مفيداً لبلادي، كن قاسياً لا سيّما وأنني سأسمح لنفسي دائماً بتعديل مقرّرات أساتذتي الألمان وذلك بمقتضى حاجات بلادي التعيسة وحالتها الحاضرة... قل لي الحقيقة يا هيغل، ثم سآخذ لبلادي ما تستطيع هي أن تستوعبه منها». غير أن كوزان يقرّ بأنه عام ١٨١٧ لم يستطع أن يفقه الشيء الكثير من «الموسوعة الرهيبة» والتي كان كاروفي يشرحها له على قدر مستطاعه: «لقد صمدت أمام جهودي». ولقد آلمه ألماً عميقاً ما تعلّمه من ميشليه عمّا هو فعلياً إله هيغل. غير أنه كان يتأثر تأثراً بالغاً بأقوال هيغل التي كانت تجعله يرى «شبح الأفكار الكبيرة والواسعة» محدثة فيه «آثار الظلمات المرئية عند دانتي». ثم يضيف: «لم يكن كل شيء مبهماً تماماً بالنسبة إليّ، وما كنت أفقهه كان يمنحني لهيب الشوق إلى معرفة المزيد».

لقد احتفظ كوزان ببعض الأفكار مما تعلّمه، وذلك خلال إلقائه دروسه الأولى التي أدّت اتجاهاتها الحلولية إلى تعليق محاضراته في جامعة السوربون. ولكن بعد أن أصبح شخصية قوية تحت حكم لويس فيليب، أخذ «يتعقّل» أكثر فأكثر. لقد أصبح المطلق الهيغلي بالنسبة إليه موضوع رعب. يقول: «أي إله هو هذا، يا أصدقائي، هو ليس إلاّ إلهاً فاقد الوجدان، فاقد الإدراك العقلي، فاقد الحرية وفاقد المحبة». وعندما عاد ميشليه ورآه في باريس عام ١٨٤٩ سمع كوزان يصفه بالمجنون ويقول له: «إن فلسفتك هي التي أضاعت فرنسا».

في الواقع، لقد بدأ المذهب الهيغلي يُعرف قليلاً في فرنسا ابتداء من العام ١٨٣٦، بفضل ڤيلـم في كتابه محاولة حول فلسفة هيغل، ثم بفضل دراسات أ. أوت (١٨٤٤) وبريفوست (١٨٤٥). غير أن معرفته أصبحت أكثر دقة إبان الأمبراطورية الثانية، وذلك بفضل دراسة ڤيرا وترجماته (ابتداء من العام

١٨٥٥). أما المقال المميّز والواضح الذي نشره إدمون شيرر في مجلة العالمين في ١٥ شباط ١٨٦٢، فقد أتاح لشريحة واسعة من الجمهور أن تكوّن فكرة دقيقة عن المذهب الهيغلي. وفي هذه الفترة أيضاً كان ممثّلو المذهب الروحاني الرسميّون (الأب غراتري، كارو وبول جانيه) يحاربون الهيغلية محاربة عنيفة. غير أن هناك ثلاثة أسماء متلازمة دوماً في حملاتها: تان ورينان وفاشرو، ويعرفون بالهيغليين الثلاثة. فإلى أي حدّ هم جديرون فعلاً بهذا اللقب؟.

تان: من المؤكد أن تان أعجب كثيراً بفلسفة هيغل. فقد أعلن أنه درسه خلال سنة كاملة في الريف وقد أثار حماسه. يقول: «لم يصل أحد من الفلاسفة إلى هذا المستوى العالي، ولم يكن أحد منهم ذا عبقرية تقترب من هذه الضخامة العجيبة... فعندما نتسلّق للمرة الأولى المنطق والموسوعة ينتابنا شعور من يتسلّق قمة جبل عال... تنبسط أمام أعيننا آفاق لا نهاية لها، وتمتد قارات بأكملها فتحيط بها لفتة عين. وقد نظن أننا وصلنا إلى قمة العلم وإلى نقطة الإشراف على العالم، فيما لو أننا لم نر هناك على الطاولة كتاباً لفولتير موضوعاً فوق كتاب لكونديّاك» (الفلاسفة الكلاسيكيّون في فرنسا في القرن التاسع عشر، ص ١٣٢ ـ ١٣٣). لقد كان تان يطمح إلى التوفيق بين هيغل وكونديّاك وستيوارت ميل، أي بين المذهب المثالي الألماني والمذهب الامبريقي. ولكن عندما نتفحّص نتاجه نستنتج أن المذهب الامبريقي يحتل فيه المكان كله. فبالنسبة إليه ليس من واقع سوى الأحاسيس أو، بصورة أدق، الظاهرات. وعندما نحلّل هذه المعطيات الأولى نعزل عناصرها الذاتية. فإذا انطلقنا من خلاصات الأشياء هذه، أي المجرّدات، ينبغي أن نتمكّن عند ذاك من إعادة تركيب العالم عن طريق استبدال الوقائع بالأفكار الدالّة عليها. ففي إعادة التركيب هذه استطاع تان أن يستوحي المذهب الهيغلي. إلا أنه في هذا المجال اكتفى بالعموميّات الشديدة الغموض. ففي مؤلفه في الذكاء لم يفعل سوى أنه طوّر بشكل سستامي أمبريقية التداعي التي فضح هيغل صفتها المصطنعة. وبينما يعتبر هيغل أن الرجل العظيم هو تجسيد للفكرة الشاملة، يفسّر تان العبقري على أساس تأثير الأسباب الخارجية بالدرجة الأولى، والطبيعية منها قبل كل شيء آخر. أما نظرية

التوازي بين النفس والبدن التي يبشّر بها فإنها تستند بـالأكثر إلى سبينـوزا ولا تنطوي على أي شيء من هذا الديالكتيك الذي عرف ماركس كيف يدمجه بمذهبه المادي. وخلاصة القول، وكما يقول كُويْرِه بحق: «ليس بالإمكان التكلم بجدية عن اتجاه هيغلي عند تان».

رينان: تظهر المعالم الهيغلية في نتاج رينان بصورة أوضـح. وقد يكـون السبب في ذلـك فكره الأقـلّ وضوحـاً، والمتقلب، والمتأرجـح بين العلمـوية والانفعالية. وبـالتالي فليس فيـه من الثابت سـوى خلفيته الملحـدة وميله إلى التاريخ، وكلاهما يتّسم بمسحة دينية غامضة. إن ما يقرّب رينان من هيغل هو ثقافتهما الأولى اللاهوتية. غير أن هيغل البروتستانتي كان يستطيع أن يعتبر نفسه دائماً مسيحياً، أما رينان فإنه لم يكن يستطيع أن يلوي «عارضة الحديد» هذه، التي هي الكاثوليكية. فحتى ولو كان رينان يفكر بأن إله اللاهوتيّين ما هو إلا فكرة وهمية، إلا أنه كان مقتنعاً بأن في العالم شيئاً إلٰهياً. إن الله «مقولة المثالي»، وهو ليس محايثاً للكون في كلّيته فقط، وإنما هـو محايث أيضـاً لكل كـائن من الكائنات التي تكوّن هذا الكون. غير أنه لا يعرف ذاته في جميع الكائنات بصورة متساوية. فهو يعرف ذاته في الإنسان أفضل مما يعرفها في الحيوان، في الإنسان الذكي أفضل مما في الإنسان العادي، وفي الإنسـان العبقري أفضل مما في إنسان مجرّد ذكي. والعالم ليس واقعاً إجمالياً كما يراه الماديون، بل إن له مغزى وهدفاً نهائياً: هذا الهدف هو نضوج الفكر الذي هو القيمة القصوى. لذلك فإن الله ليس موجوداً، بل إنه صيرورة، ويصنع نفسه: إنه الله/ التقدم الذي ينبغي على البشرية أن تحقّقه بعملها من أجل حلول ملكوت الروح.

هناك شيء من المذهب الهيغلي في هذه الأفكار. ولكن هذا يبقى غامضاً عند رينان، إذ أنه يفتقد لعنصر الجدية واليقين الدوغمائي والجهد الدؤوب في الديالكتيك الهيغلي الذي يرمي إلى التوفيق بين المتناقضات في تأليف أكثر عمقاً. غير أن رينان يكتفي غالباً باستنتاج التعارضات معلناً عن استحالة حلها حلاً موحداً. وبذلك ينتهي إلى نزعة لاأدرية، إلى اعتراف بعجـز العقل البشري، وهذا ما يتعارض جذرياً مع مبادىء المنطقية الشاملة في مذهب هيغل.

فاشرو: لم يكن فاشرو معروفاً من الجمهور الواسع بقدر ما كان رينان وتان، بل تركّز تأثيره في الأوساط الجامعية. إن بول جانيه يرى فيه «الممثّل الحقيقي للمثالانية الهيغلية» (وشأنه في ذلك غير شأن تان ورينان، كما يعتقد جانيه). وأكيد الأمر أن فاشرو يبرهن عن معرفة عميقة بمذهب هيغل. ففي المجلّد الثالث من كتابه الضخم الميتافيزيقا والعلم يستعرض الخطوط الكبرى للمذهب الهيغلي بصورة واضحة وأمينة في مجملها، حيث يقول: «المجد لهيغل الذي فتح للقرن التاسع عشر طريق الميتافيزيقا الحقيقية» (المجلّد الثالث، ص ١٤٢)، ولكنه يأخذ عليه كونه «أدخل الواقع في صياغاته بصورة تعسّفية أحياناً» (المجلد الثالث، ص ١٥١). غير أن فاشرو أبى أن يعتبر نفسه تلميذاً لهيغل، بل أعلن عن رفضه مبدأ وحدة الوجود والإلحاد على السواء، وقدّم نفسه كمدافع عن «مذهب روحاني جديد». ولكن هذا لم يحل دون تعرّضه للنقد الذي وجّهه إليه اتباع المذهب الروحاني الذين عايشوه، وذلك لأسباب يسهل فهمها. إن أطروحته الأساسية تقوم على التعارض بين ناحيتين متمايزتين في الماهية الإلٰهية: اللانهاية والكمال. فاللانهاية تتحقّق في الكون الذي يمثّل الله الواقعي. ولكن الكمال يتعارض مع الوجود. ليس ثمة «سماء أخرى غير الفكر يقطن فيها الكائن الكامل»، لأن «كل كائن كامل... ما هو إلا مثال أعلى من شأن الكمال فيه أن يقصي الواقع». وهذا يعني أن الله حقيقة، ولكنه ليس كائناً واقعياً متمايزاً عن العالم. أليس هذا في العمق ما قصده هيغل ومن قبله فيخته؟ ولكن إعلان فاشرو عن إيمانه بالمذهب الروحاني يبدو صادقاً على كل حال، إذ أنه لم يتّبعه لمجرد الحذر: فلقد عُزل من منصبه وسُجن مدة ثلاثة أشهر من أجل أفكاره إبان الامبراطورية الثانية، ثم انتهى بانتمائه إلى اليمين المتطرّف إبان الجمهورية الثالثة بعد أن اتهم هذه الأخيرة بأنها تريد تدمير الشعور الديني في فرنسا.

التيارات المناهضة لهيغل في فرنسا: إذا كان الهيغلية مصدر وحي لبعض المفكرين البارزين عندنا أي في فرنسا في القرن التاسع عشر، فإنها تعرّضت غالباً للمحاربة في الأوساط الجامعية وفي الحلقات الأكاديمية. كما تعرّضت أيضاً للتشهير، أكثر مما حصل لها ذلك في ألمانيا، باعتبارها إلحاداً يكاد أن يكون

صريحاً، وباعتبارها فلسفة «تنتزع من العالم صانعه، ومن فعل الخلق حكمته، ومن الحياة علّتها الإلهيـة وغايتهـا الأخلاقيـة، ومن النفس البشرية خلودهـا» (مينيه، في مديح شيلنغ).

إن التيارات الفكرية التي سادت في فرنسا عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كانت بمجملها مناهضـة للهيغلية بصـورة واضحة، أو كانت تجهلها، بكل بساطة. نذكر منها أولاً المذهب الروحاني الذي ينتسب ـ في حال تجاوزنـا كوزان ـ إلى مـان دو بيران وإلى ليبنتس. هنـاك أيضاً المـذهب الوضعي الذي بذل تان ورينان من أجله الكثير. كما أن هناك التقليد الديكارتي، وهو أساس لميتافيزيقا الفاهمة المرتبطة بالفكر الرياضي الذي لم يوله هيغل إلا أهمية ثانوية. لقد استطاع البعض من هذه الزاوية، مثل برانشفيغ، أن يشيدوا بمذهب سبينوزا، ولكنهم أهملوا «الحقيقة الثلاثية» للديالكتيك الهيغلي. أضف إلى ذلك أيضاً تأثيرات التيارات الألمانية الجديدة والمعادية للهيغلية، كتأثيرات شوبنهـور ومن ثم نيتشه. وقد تمثّلت هذه التأثيرات خصوصاً من خلال اتجاه العودة إلى كانط (هذا الاتجاه الذي يبدو أنه كان أشد بروزاً في فرنسا مما كان عليه في ألمانيا) وبالأخص في الميدان الأخلاقي. أما مـا يمثّل هـذا الاتجاه بصـورة بارزة فهي النقدانية المحدثة عند رنوفييه.

هـاملان: من هـذا المذهب الأخـير الـذي كـان شـديـد التـأثـير في الأوسـاط الجامعية مدة طويلة، انبثق سستـام هامـلان، وكان إشـارة عودة جـزئية إلى المـذهب الهيغـلي في بدايـة القرن العشرين. لقـد أخذ هـاملان عـلى عاتقـه مهمـة إعـادة بنـاء سستام المقولات التي اكتفى رنوفييه بمـراكمتها بـاعتبارهـا غير قـابلة للإخـتزال. وقد قام هاملان بذلك على وتيرة الديالكتيك الثـلاثية. غـير أن التقارب بينـه وبين هيغـل انحصر في المنهج الذي اتبعه، لأن مضمون مذهبه يختلف كليـاً عن مضمون السستام الهيغلي، ويندرج في إطار نزعة روحانية حقيقية تقترن بنزعة شخصانية. فبالنسبة إلى هاملان، كما بالنسبة إلى رنوفييه. إن المقولة الأسمى هي الشخصية. أما طريقته الديالكتيكية الأخيرة فقد أدّت به إلى العبور من الشخصية الإنسانية إلى الشخصية الإلهية، أي إلى التأكيد على وجود إله واقعي، هو الخـالق وهو

العناية. وبالتالي فقد خرج الديالكتيك عن المحايثة (التي لا تنفصل عنه في مذهب هيغل) ليجد في التعالي الإلٰهي مصدره الأول وغايته النهائية.

III- الهيغلية في روسيا

لقد بدأ المذهب الهيغلي ينتشر في روسيا بصورة واسعة بين أوساط المثقفين في الأربعينات من القرن التاسع عشر. وكان الأشد تأثيراً بين المتكلّمين باسمه باكونين وبيالنسكي وهرتسن. ولكن هؤلاء الثلاثة تنكّروا لهيغل بعد أن أشادوا به في البداية.

باكونين: كان باكونين أول من عرّف بفلسفة هيغل في موسكو، وكان مشغوفاً بها حرفياً. فقد كتب عام ١٨٣٧ (وكان عمره آنذاك ٢٣ سنة): «لقد قتلت أناي الشخصية إلى الأبد... وستكون حياتي بعد اليوم حياة للمطلق». في البداية، تبنّى باكونين المذهب بكامله، حتى في الميدان السياسي، إذ كان يعتقد بأن المهمة الكبرى لعصره هي «التوافق مع الواقع بجميع وجوهه». ولكنه بدّل لهجته منذ العام ١٨٤٢. فقد أعلن أن الحياة الحقة ليست تأملاً بل إنها فعل، وثار ضد الموقف الإتباعي. ذلك أنه اكتشف حينئذ اليسار الهيغلي، فعضد أرنولد روغه، ونشر في الحوليات الألمانية مقالته الشهيرة «الرجعية في ألمانيا» التي استقى فيها من مبادىء المذهب الهيغلي ليضع عقيدته في الفعل الثوري. ومغزى هذه العقيدة يرتكز على نفي ما هو موجود، أي نفي الحاضر لصالح مستقبل ليس موجوداً بعد. ويعتبر أن كل توافق ما هو إلّا مناورة للتهرب من الصراع ولعرقلة ديالكتيك التاريخ. يقول: «يجب أن نركن إلى الروح الأبدي الذي لا يدمّر ولا يلغي إلا لأنه المنبع الخلّاق لكل حياة. إن شغف التدمير هو في الوقت ذاته شغف الابتكار». إن ما استبقاه باكونين من الديالكتيك الهيغلي هو لحظة النفي. فرسالة الثوري «هي التدمير وليس البناء: إن الذين سيبنون هم أناس آخرون، وأفضل منا...». وهنا تأتي الفلسفة الهيغلية لتدعم أمل باكونين. «كل ما هو طبيعي هو منطقي، وكل ما هو منطقي فإما أنه قد تحقق وأما أنه ينبغي أن يتحقق في العالم الطبيعي بما فيه العالم الاجتماعي» (الامبراطورية الكنوتية ـ الجرمانية، ص ٢٣٠).

بيالنسكي: إنه أبرز ناقد أدبي في روسيا، وقد تحوّل إلى الهيغلية عن
باكونين. إنه لم يستطع أن يقرأ نصوص هيغل لأنه كان يجهل اللغة الألمانية
الرغم من ذلك فقد عرف أن يستخرج جوهر المذهب الهيغلي ويلخ
دراسات كان لها العديد من القراء. في البداية، كان يعتبر، مثل هيغ
«مهمة العقل هي فهم الواقع»، مما قاده في وقت من الأوقات إلى الإشادة
القيصري. إلا أنه سرعان ما تخلّى عن «مذهب يعلّمنا الاتباعية وتقبّل
ويبرر كل قباحتها وفظاعتها، وينهينا عن الإعتراض وعن التذمّر». وأصب
أن «الواقع الحقيقي هو الفرد. أما الكلي المتعينّ في مذهب هيغل فما هو إلاّ
لاإنساني»، «إنه مولوخ(*) يفترس الفرد» أو «يرميه كسروال بال بعد أن يك
تبختر به». ففي هذه المرحلة أصبح المثال الاشتراكي مصدر وحي لبيالن
غير أنه كان يعتقد أن «هيغل لم يخطىء سوى في التطبيقات، أي حيث
أميناً لمنهجه بالذات».

هرتسن: لقد استطاع هرتسن أن يدرس الفلسفة الهيغلية خلال الـ
التي قضاها منفيّاً في سيبيريا (١٨٣٤ ـ ١٨٤٠) وانضم إلى اليسار الهيغلي الم
على علاّته. وعند رجوعه من المنفي احتل مركز الصدارة في أوساط اله
الروس الذين كانوا يتطلّبون من الفلسفة قواعد في الحياة والفعل أكثر مما يت
منها تفسيراً للعالم. لقد ظنّ أنه وجد في الهيغلية تبريراً لإيمانه بالتقدم الـ
والاجتماعي. يقول: «إن فلسفة هيغل هي علم الجبر للثورة. فهي تحرّر الا
بطريقة رائعة، ولا تترك من العالم المسيحي ومن التقاليد البالية حجر
حجر». كما أنه كان يعتقد مع هيغل بالشعوب المختارة والمكلّفة بحمل ص
العالم، كل منها بدوره، وبأن روسيا مدعوّة الآن إلى الحلول محل الش
اللاتينية والجرمانية. غير أن انتماءه إلى المذهب الهيغلي انتهى بالخيبة الكبير
أحدثها في نفسه فشل الثورة عام ١٨٤٨. عندئذ أصبح المذهب السان س

(*) الكلمة الأصح هي «مولك». وهي من أصل فينيقي. وتعني: ملك. لقد وردت
الكلمة في التوراة: في سفر الأحبار وفي سفر الملوك الثاني وفي سفر إرميا، حيث اس
كاسم لإله كنعاني جرت العادة بأن تقدم له التضحيات البشرية من الأولاد، (م).

أساساً لقناعاته، وتخلّى عن فكرة «روح العالم» الهيغلية كدعامة لموقفه. يقول: «نحن الذين نفعل في التاريخ وليست الفكرة الشاملة... يجب علينا أن نفتخر بعدم كوننا خيطاناً وأبراً في أيدي المحتوم التي تحوك عكاشة التاريخ المبرقشة». لم يعد التاريخ بنظره محتوماً بصورة مسبقة، إذ أنه يتجه إلى حيث نقوده نحن.

إلى جانب هؤلاء المفكرين الطليعيين، كان يوجد بالطبع في روسيا بعض الهيغليين الأرثوذكسيين مثل ردكين وتشيتشيرين اللذين ساهما في نشر هذا المذهب لغاية انتهاء القرن (بالإضافة إلى البولوني شيزكوفسكي صديق ميشليه). أما في الأوساط الثورية فقد كانت الفلسفة الهيغلية تُدرّس كمصدر للماركسية. إن لينين نفسه ـ والذي كان يريد أن يكون للفعل الثوري أساس نظري متين ـ كان يدعو إلى قراءة المنطق لهيغل، وقد نشرت ملاحظاته التي دوّنها حول هذا الموضوع.

IV– الهيغلية في إنكلترا

في بداية القرن الماضي كان الاهتمام بالفلسفة في إنكلترا ضئيلاً. فمنذ القرن الثامن عشر بلغ التقليد الامبريقي أوجه في نتاج هيوم، حيث انتهى إلى نزعة شكّية اعتبرها البعض مذهباً مادياً غامضاً. ثم انبرت المدرسة الاسكتلندية، التي أنشأها «ريد»، تناهض مذهب هيوم. ولكن استنادها إلى مقولة الحسّ المشترك إنما ينمّ عن فلسفة تهمل التفاصيل. أما الحركة الفلسفية الكبرى فكانت مجهولة تماماً على وجه التقريب. ولم يكن معروفاً آنذاك سوى بعض شذرات من المذهب الكانطي، وذلك من خلال مدام دي ستال وفيكتور كوزان.

لقد استمرت هذه الحالة حتى منتصف القرن التاسع عشر. ولكن بعد عام ١٨٥٠ بدأ الاهتمام يتجه بادىء ذي بدء نحو كانط وترجمة مؤلفاته. وبهدف فهم كانط بصورة أفضل أخذت الدراسات تتناول الفلاسفة المابعد ـ كانطيّين وصولاً إلى هيغل في النهاية. فأول دراسة ظهرت عنه كانت «سرّ هيغل» للكاتب الاسكتلندي ستيرلينغ، وقد نشرت عام ١٨٦٥. لقد كان هذا الكتاب في أساس الحركة التي أطلق عليها اسم الهيغلية المحدثة، وكان من الممكن أيضاً تسميتها بالكانطية المحدثة الإنكليزية. لأن ما يميّزها هو أنها لا تفصل بين هيغل وكانط.

ومن حيث ارتباطها بالمذهب الهيغلي فإنها قد وضعت بذهنية النزعة الروحانية والدينية لدى الاتجاه اليميني في هذا المذهب.

هيغل في أوكسفورد: لقد نمت هذه الحركة بادىء الأمر في جامعة أوكسفورد. أما داعيتها الأساسي فكان دجويت الاختصاصي بالفكر الهليني، والذي كان معجباً بهيغل باعتباره مفسّراً للفكر القديم. وهو الذي وجّه طلاب أوكسفورد نحو دراسة الفلسفة الألمانية. وهكذا بدأ يظهر في إنكلترا للمرة الأولى تيار فكري عريض يبتعد عن التقليد الامبريقي ويندرج في اتجاه النزعة المثالية الألمانية.

غرين: إن ت. هـ. غرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) الذي يعتبر زعيم هذه الحركة، هو كانطي، في العمق، أكثر مما هو هيغلي. فهو يرى في المثالانية مذهباً يعيد إدخال الروح في المعرفة، والله في العالم، رافضاً بذلك المذهبين الامبريقي والإلحادي على السواء. أما ما هو هيغلي بحت في مذهبه فهي فكرة الكلي المتعين والمرتكز على الفكر الإلهي الذي يتعلّق به فكرنا، بحيث يبدو الإنسان وسيلة لنقل الوجدان الأبدي، وذلك على الرغم من الحدود التي يفرضها عليه تفردنه في جهاز عضوي.

لقد ساهم كيرد ووالاس في نشر الهيغلية في بلدهما. فالأول بواسطة شروحاته، والثاني بواسطة ترجمته لكتابي المنطق والموسوعة. ودرّس فلسفة هيغل في كامبردج كل من ماك تاغارت وبايي المعروفين أيضاً بشروحهما وترجماتهما. كما عبر المذهب الهيغلي المحدث إلى أميركا أيضاً مع بالمر وجوزياه رويس، مما أثار نقمة و. جيمس. إلا أن رويس أوجد رابطاً بين الهيغليين والذرائعيّين، وذلك في إعطائه الفعل التطبيقي والمبادرة الفردية موقعاً مهما.

أما الهيغليّان المحدثان، برادلي وبوسانكيت، فهما أشهر فلاسفة الإنكليز في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

برادلي: يرفض برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤) أن يسمّى هيغلياً أو حتى مثالانيّاً، على الرغم من إعجابه بهيغل. فهو يعتبر أن هذا الأخير يدافع عن تصوّر للمطلق من شأنه أن يستجيب حقاً لجميع متطلّبات العقل، ولكن

يستحيل تبريره تفصيلاً لسوء الحظ. ولذلك يجد برادلي نفسه مرغماً على القبول بالفصل أو بالطلاق بين الواقع والفكر، على الرغم من التفوّق الذي ينبغي الإقرار به للفكر. فكل حكم إنما هو تحديد للواقع بواسطة الأفهوم. غير أن هذا التحديد يظهر دائماً غير مطابق للواقع. وهكذا نستطيع القول بأن لبرادلي اتجاهين. فمن جهة، هناك برادلي الهيغلي الذي يعتبر أن جميع عناصر الواقع هي لحظات غنى في شمولية عينية، شرط أن لا تؤخذ هذه اللحظات منفردة. ولكن هناك أيضاً برادلي الذي ينتسب إلى التجربة، والذي يرى في سستام الأنَوات(*) الفردية - وما تشكّله من «مراكز متناهية» - «أسمى ما نملكه».

بوسانكيت: يعتبر بوسانكيت (١٨٤٨ - ١٩٢٣) أن كل ما هو واقعي هو عقلي، ولذلك فهو، من ناحية ما، هيغلي أكثر من برادلي. فبنظره، كما بنظر هيغل، أن الحقيقي هو الشمول، بحيث ينطلق الفكر البشري من المعطى المباشر، أي المتعينّ الحسّي، ويمرّ بالتفكير المجرّد الذي تمارسه الفاهمة، ثم يصل إلى الشمول العيني، أي إلى الكلّي العيني الذي يكتسب منه ذهننا تجربة متزايدة الغنى. فالمطلق يتجلّى للأذهان المتناهية، وذلك على مستويات مختلفة. وإذ يتوزّع هذا المطلق بأعداد وفيرة من الأذهان الفردية، فذلك من أجل أن يكشف عن غناه الوفير. أما قيمة تلك الأذهان الفردية فتكمن حصراً في اندماجها اندماجاً تكاملياً في الكلّ، بحيث أن غايتها ليست في الزمن، أي في تقدّم غير محدود، وإنما هي في اللازمني، في الأبد. وهكذا نجد عند بوسانكيت ميلاً نحو المذهب الحلولي الذي يميّزه عن باقي الهيغليّين المحدثين الإنكليز أصحاب النزعة الروحانية الخالصة.

٧- الهيغلية في إيطاليا

لقد ظهر تأثير الهيغلية في إيطاليا منذ منتصف القرن التاسع عشر. وكان أول من ساهم في نشر هذا المذهب أستاذان في مدينة نابولي وهما سبافنتا

(*) جمع أنا، (م).

(١٨١٧ ـ ١٨٨٣) وفيرا (١٨١٣ ـ ١٨٨٥). وقد عرف هذا الأخير في فرنسا من خلال الترجمات والدراسات التي كتبها باللغة الفرنسية. أما في نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين فقد مثّل الهيغلية كلّ من ب. كروتشه ـ وهو ابن أخت سبافنتا ـ وجانتيل.

ب. كروتشه: إن إبرز اسم لمع في هذا المجال هو بنديتو كروتشه. لقد اتخذ موقفاً انتقائياً إزاء هيغل، ولخّصه في كتاب صدر عام ١٩٠٧ تحت عنوان ما بقي وما اندثر من فلسفة هيغل. فبالنسبة إليه، إن ما أعطى المذهب الهيغلي قيمته هو منهجه، وبعبارة أخرى: الديالكتيك. إن الإكتشاف الكبير الذي حقّقه هيغل هو «وحدة الأضداد». «أما جميع الثنائيات والانشقاقات والفجوات وجميع التمزّقات، إذا جاز التعبير والجراح التي يسقط الواقع ضحيّتها من جرّاء تجريدات الفاهمة، فقد انردمت والتحمت واندملت...» إن من شأن الديالكتيك أن يزيل سلسلة من الثنائيات التي ليست سوى أضداد مزيّفة، كمثل التضاد بين الظاهر والماهية، بين البرّاني والجوّاني، بين الأعراض والجوهر، بين التجلّي والقوة، بين المتناهي واللامتناهي، بين الحسيّ وما فوق الحسيّ وبين المادة والروح. كما من شأن الديالكتيك أيضاً أن يجعل الشيء بذاته يتلاشى، هذا الذي «يسمّونه بشكل أفضل: الخواء بذاته». إنه نتاج الفكر المحض «الذي يتخذ هويته الفارغة موضوعاً له». وبالتالي فإن هيغل هو المؤسس الحقيقي لمذهب المحايثة. وإذ برهن على أن السلبي هو الحافز على تطوّر الكائن، وإذ ماثل بين العقلي والواقعي، فإنه بذلك قد قدّم أساساً متيناً للنشاط التأريخي الحديث.

تلك هي بنظر كروتشه الأوجه الخصبة في الفلسفة الهيغلية. غير أن هناك أوجهاً أخرى يرى أنها قابلة للنقاش بشكل واسع. فهو يأخذ على هيغل أنه أساء استخدام صورة الديالكتيك الثلاثية بحيث لا يميّز بين الأضداد الحقيقية والأفاهيم المتمايزة مجرّد تمايز، وبحيث تصوّر الترابط بين المستويات على طريقة ديالكتيك الأضداد. مثلاً، «من منّا يقتنع بأن الدين هو لاوجود الفن، وبأن الفن والدين هما تجريدان لا يجدان حقيقتهما سوى في الفلسفة بوصفها تأليفاً بين الإثنين؟» كما يرفض كروتشه عند هيغل الالتباس الموجود في الفكرة الشاملة، هذا اللوغس الذي «إذا ما فصلناه عن الطبيعة والروح... يكشف عن أنه ليس

شيئاً آخر غير كنه الميتافيزيقا القديمة المبهم». لذلك يرى كروتشه أن مثالانية هيغل لم تستطع التغلّب على الثنائية.

VI- الهيغلية في الدول الأوروبية الأخرى

في القرن التاسع عشر تغلغل التأثير الهيغلي حتى داخل الأمم الأوروبية الصغيرة. ففي هولندا مثّل بولاّند (١٨٥٤ ـ ١٩٢٢) المذهب الهيغلي تمثيلاً بارزاً، بحيث نشر مؤلفات هيغل وشرحها في محاضراته وكتبه (التي نشرها بين عامي ١٨٩٨ و١٩١١).

وفي وقت مبكر دخلت فلسفة هيغل إلى البلدان الشمالية حيث مثّلها بشكل رئيسي ج. ج. بوريليوس (١٨٢٣ ـ ١٩١٨) في السويد، وفي النروج م. ج. مونراد (١٨١٦ ـ ١٨٩٧). أما في الدانمارك فتجدر الإشارة أولاً إلى ل. هايبرغ (١٧٩١ ـ ١٨٦٠) المعروف بكونه شاعراً وناقداً. وقد أكبّ على التعمّق في الاستطيقا لهيغل. ولكن أشهر من عرف في هذا البلد هو سورين كيركغور (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) الذي تأثر بالديالكتيك الهيغلي بادىء الأمر، ثم عاد وأصبح من أشد خصومه.

كيركغور: ليس لنا هنا أن ندرس نتاج كيركغور ـ وهو في الواقع كاتب أكثر مما هو فيلسوف ـ ولا أن نستعيد مراحل حياته التي أنضجت تفكيره. فهو لا يعنينا إلا من حيث اعتباره مناهضاً لهيغل، أي من حيث أنه حدّد مواقفه بالتعارض مع مواقف هيغل، مما جعله مرتبطاً به.

لقد دركس كيركغور مبادىء الهيغلية على هايبرغ، فأعجب في البداية بالشكل الصارم لهذا المذهب. كما أعجب أيضاً بالجهد الذي بذله هيغل من أجل إدراك الأفهوم في الظاهرة، وبمغزى الشمول العيني الذي يرمي إلى فهم ماهية الكون وماهية الفرد على السواء. لكنه سرعان ما انفصل عن هيغل موجّهاً نقده إلى نزعته التاريخية التي لا تناسب إلا جيلاً «عديم الحيوية والقرار» وذلك بسبب الحتمية التي تنطوي عليها هذه النزعة. ثم وسّع معارضته لهيغل آخذاً عليه إرادته في حصر كل شيء ضمن سستام من شأنه، فيما لو اكتمل، ألّا يترك

مكاناً للحرية. كما أخذ عليه أيضاً إرادته في جعل الدين شأناً فكرياً. فالمعتقد الذي لا يحيا إلا بالشعور المباشر من شأنه أن يتهافت عندما ندّعي تبريره بتوسّط الفكر النظري. وتحت ستار إبراز الصفة المطلقة في المسيحية يقوم هيغل بتحويل أسسها التاريخية إلى أساطير، مما أدى به إلى نفيها من خلال تأليه ما هو بشري.

وإذ توغّل كيركغور بعيداً في نقده، توصّل إلى رفض السستام الهيغلي برمّته، واضعاً في مقابله الواقع المعاش، الوجود الفردي بكل ما فيه مما لا يستطيع الأفهوم اختزاله. ففي مقابل السستام يضع كيركغور استقلال الفرد وحقوق الذاتية، ويرفض باسم الإيمان العقلانية الهيغلية ساعياً إلى التوغّل قدر المستطاع في لاعقلنة المسيحية. كما يناهض بنوع خاص الفكرة الهيغلية القائلة بأن للبرّاني وللجوّاني مضموناً واحداً، ويذهب إلى أن الجوّاني لا يمكن التعبير عنه تعبيراً كاملاً. فإذا ألغينا الفارق بين الجوّاني والبرّاني، نكون قد ألغينا ما هو فوق الوصف والقياس، نكون قد أخمدنا شعلة المعتقد والوجود.

مما لا شك فيه أن كيركغور يحتفظ من الهيغلية بفكرة الصيرورة الديالكتيكية المرتبطة بفكرة السلب (والشعور بهذه الأخيرة يبلغ شأوه في الخطيئة). غير أن ديالكتيك كيركغور لا يسلّم بالتوسّط، ويستبعد التأليف التوفيقي. إنه متقطّع ويتكوّن من قفزات وانقطاعات. وهو يستمد دفعه من مبدأ غريب عنه، من إله متعال، وبالتالي فهو لا يبلغ الكائن إلا بلوغاً جزئياً.

استناداً إلى ما بيّنه جان فال، تبدو حالة كيركغور النفسية مطابقة للحالة التي وصفها هيغل في الفينومينولوجيا تحت اسم «الوجدان التعيس»: إنها «الذاتية الدينية» لدى الإنسان المسيحي الذي ينزع ورعه نزوعاً عبثياً نحو إله يقع في ما-وراء يستحيل بلوغه. وليس ثمة ما يلازم ذهن كيركغور سوى «لاتناه شرير». أما تفكيره الذي يتحرّك في وسط من التعارضات الحاصلة بين عبارات مجرّدة، والذي يتمسّك بالعنادية «إما... وإما..»، فليس من شأنه إلا العودة إلى نظرة ميتافيزيقات الفاهمة والتي تمّ تجاوزها، وذلك عندما لا يستسلم لصوت القلب استسلاماً بدون نقاش.

صحيح أننا نجد في كتابات هيغل، خلال مرحلة الشباب، مواقف تذكّرنا

بمواقف كيركغور، غير أن هيغل تخطّى ذاته عندما وضع سستامه. فهل يمكن القول بانكفاء الفكر الهيغلي فيما لو اعتبرنا كيركغور صائباً؟(*).

(*) لا نجد في الفكر العربي معالم واضحة للمذهب الهيغلي. وبالتالي فليس هناك من يمثل هذا المذهب تمثيلاً رسمياً ومعترفاً به. إلا أن الإهتمام الأكاديمي بفكر هيغل وبكتاباته بدأ يتزايد منذ بداية هذين العقدين الأخيرين. وأبرز هؤلاء المهتمين هم الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، الدكتور زكريا إبراهيم والدكتور عبد الرحمن بدوي والياس مرقص.
أما نصوص هيغل نفسها فقد قام بترجمة القسم الأهم منها الدكتور إمام عبد الفتاح إمام: محاضرات في فلسفة التاريخ (الجزء الأول: العقل في التاريخ، الجزء الثاني: العالم الشرقي)، أصول فلسفة الحق (المجلد الأول)، موسوعة العلوم الفلسفية (المجلد الأول)، كما قام بترجمة حياة يسوع الأستاذ جرجي يعقوب. وجميع هذه الكتب صدرت عن دار التنوير في بيروت. أما الأستاذ جورج طرابيشي فقد قام بجهد مشكور حيث ترجم الاستطيقا في عدة أجزاء وهي: «المدخل إلى علم الجمال»، «فكرة الجمال»، «الفن الرمزي»، «الفن الكلاسيكي»، «الفن الرومانسي»، «فن العمارة»، «فن النحت»، «فن الرسم»، «فن الموسيقى»، «فن الشعر». وقد صدرت هذه الأجزاء عن دار الطليعة في بيروت، التي أصدرت فيما بعد قسماً من كتاب الفينومينولوجيا الذي قام بترجمته الأستاذ مصطفى صفوان تحت عنوان علم ظهور العقل. واللافت في هذه الترجمة أنها صدرت أيضاً في الجزائر عن الشركة الوطنية للنشر والتوزيع (وبالتعاون مع منظمة اليونسكو) تحت عنوان فينومينولوجيا الفكر. (م).

الفصل السادس

هيغل والفكر المعاصر

ليس من العبث أن يعتبر المؤرخون المعاصرون أن القرن العشرين يبتدىء بالحرب العالمية الأولى. فقد أحدثت هذه الأخيرة انقطاعاً واضحاً في التيارات الفكرية وفي أنماط الحياة السابقة، وأعطت الأفكار والعادات توجّهاً جديداً. ولم تنج الفلسفة من هذا الاضطراب، بحيث أن المذاهب التي كانت سائدة حتى ذلك الحين تراجعت بعد عام ١٩٢٠، وبدأنا نشهد ولادة تيارات جديدة يصحبها تجدّد الاهتمام بالمذاهب التي كانت تبدو منسيّة أو حتى ميتة. والمثل الأنموذج على ذلك هو التوماويّة المحدثة التي استطاعت، منذ ما قبل الحرب، أن تتصدّى للمذهب البرغسوني الذي كان يتمتّع في ذلك الحين بشهرة واسعة. وهذا ما حصل أيضاً بعد عام ١٩٢٠ للمذهب الهيغلي الذي كان لتجدّده وقع أعمق، بحيث استطاع لافيلّ أن يقول بأن هيغل «في فلسفة القرن العشرين يلعب دوراً مشابهاً للدور الذي لعبه كانط في القسم الأخير من القرن التاسع عشر».

هناك فئتان من الظروف التي ساهمت في هذا التجدّد: فمن جهة، هناك الدراسات التي نشرت منذ بداية القرن للتعريف بهيغل الشاب، ومن جهة ثانية، وبنوع خاص، التوجّه الوجودي لدى الفلسفات التي لاقت رواجاً في ألمانيا أولاً، ثم في فرنسا بعد عام ١٩٣٠.

I- كتابات هيغل في مرحلة شبابه

إن نشر الكتابات اللاهوتية في مرحلة الشباب بالإضافة إلى محاضرات يينا المكمّلة لها، حرّض على وضع شروحات عديدة كالتي وضعها دلتاي وهارينغ في ألمانيا، وجان فال في فرنسا. وكان من شأن هذه الشروحات، كما قال هيبوليت، إنها «جدّدت في تفسير المذهب الهيغلي بصورة أنست تماماً السستام المكتمل».

إن كتابات مرحلة الشباب ذات أهمية كبرى في متابعة تطوّر الفكر الهيغلي. ففي هذه المرحلة نجد هيغل لا يزال مقتفياً أثر شيلنغ في الحركة الرومنطيقة. كان يدرّس عندئذ فلسفة في الحياة مقرونة بنزعة لاعقلانية صوفية، مما جعل جان فال يتحدّث عن هيغل «ممهّد لكيركغور». ففي الواقع، كان يسود كتاباته الأولى شعور ديني بالمحبة، بحيث يعتبرها الشكل الأسمى للكائن وللحياة. كما يعتبرها أيضاً وحدة الإختلافات، وهي بهذه الصفة تلعب دور الموفّق، هذا الدور الذي سيعود بعد ذلك إلى الأفهوم.

غير أن هيغل كان يعيد النظر، سنة بعد أخرى، في محاولاته الأولى، ويسعى إلى عقلنة هذه الخلفية الرومنطيقية الصوفية. وهكذا انفصل تدريجياً عن شيلنغ. أما القطيعة النهائية فكانت عند نشر فينومينولوجيا الروح عام ١٨٠٧.

II- الفينومينولوجيا

إن ما يميّز الفينومينولوجيا هو أنها تفتتح سستام هيغل الخاص، مع احتفاظها ببعض الأثر من رومنطيقية كتاباته الأولى. لقد تمّ عرضها في البداية بصفتها مدخلاً للستام، ولكنها أصبحت في الموسوعة جزءاً لا يتجزّأ منه، مكوّنة بذلك اللحظة الثانية في تطوّر الروح الذاتي، أي بين الأنثروبولوجيا والسيكولوجيا. ولم يستطع هيغل أن يعيد النظر في هذا المؤلف، كما كان ينوي قبل مماته، فبقي بصيغته الأولى، شديد الغموض، وعلى شيء من الإضطراب أحياناً. ولكنه أقل سكولستيّة من مؤلفاته الأخرى، وأكثر منها حيوية ونباهة وأناقة

أدبية.

لقد كان من شأن هذه الصفات أن تلاقي ترحيباً في ذلك الوقت، حيث اقترنت الفلسفة بالأدب اقتراناً وثيقاً لم تشهده من قبل، وحيث كان الوضوح غير مرغوب باعتبار أنه يوحي بالسطحية. ومع ذلك فإن الفينومينولوجيا لم تجد لها العديد من القراء حتى في ألمانيا نفسها، بدليل أن ثمة شرّاحاً لهيغل من المشاهير، كمثل بولاّند، قد أهملوا هذا الكتاب إهمالاً واضحاً. أما في فرنسا فلم يكن أحد يذكره إلا لإبراز الصعوبة الفائقة في تفسيره، لا بل كان البعض يعتبر أن ترجمته مستحيلة. غير أنه أصبح في الوقت الحاضر أكثر مؤلفات هيغل دراسة في فرنسا، بحيث يستندون إليه في الغالب إلى حدّ أنهم ينسون أحياناً كتابي المنطق والموسوعة. ولا شكّ أن السبب يعود في ذلك إلى ترجمته الكاملة والشرح الوافي اللذين قام بهما هيبوليت، بالإضافة إلى الدراسات المعمّقة التي كرّسها له كلّ من جان فال وكوجيف. ثم أن هذا المؤلف يتفق بنوع خاص مع الاتجاه الوجودي في عصرنا. ففي المنطق والموسوعة يرتدي السستام الهيغلي طابعاً ماهوياً واضحاً لأنه يفسّر الواقع استناداً إلى تنامي الفكرة الشاملة. أما «الفينومينولوجيا» فإنها تنتمي إلى الفلسفات الوجودية نظراً للأهمية التي توليها للحياة الإنسانية في مظاهرها العينية، ولتطوّر الفكر تطوّراً تاريخياً من جهة ما يتجلّى في طرق العيش كما في المذاهب.

في الواقع، تطرح «الفينومينولوجيا» نفسها كتاريخ للروح البشري، فتبيّن كيف يرتقي الوعي من الصور الأولية للمعرفة الحسّية إلى العَلم المطلق. إن تقدم الوعي، بنظر هيغل، هو نتاج تطوّر تاريخي نجتازه باعتباره سلسلة من المقدورات البشرية، من «الأوجه التي يتخذها الوعي»، وهي تلعب على مسرح العالم دوراً لا يفقه مغزاه النهائي سوى الفيلسوف الذي يجوّن في فكره هذه الصيرورة كلّها. وبذلك تنشأ حالة من التوازي بين مراحل الوعي الفردي ومراحل التنامي في «روح العالم».

ليس لنا أن نختصر هنا هذا المؤلف الشديد الكثافة والذي قد لا يضاهيه في تراثه الفكري مؤلف آخر. كل ما هنالك أننا سنشير إلى الموضوعات الأساسية التي توقّف عندها الفكر المعاصر، والتي يرغبون ذكرها وشرحها وإدخالها في

المناقشات، أكثر من أية موضوعات أخرى.

مراحل الوعي: إن الوصف الذي قدّمه هيغل للمراحل التي تبرز معالم تقدم الوعي أصبح في حكم الكلاسيكي. فهو يبيّن أن الوعي الحسّي، إذ يظن أنه يدرك الشيء العيني من خلال الحواس، لا يتوصّل بالحقيقة إلا إلى كلّي مطلق ولامتعين، أي إلى الـ «هنا» أو «الآن»، وهي كيفيّات غير متماثلة بتاتاً. وبالتالي فهو لا يدرك الأشياء من خلال الإدراك الحسّي إلا إذا لجأ إلى الأفاهيم، أي بأن يجعل من الكيفيّات الحسّية خصائص لهذا الشيء أو لذاك. وإذ يرتقي من هذه المرحلة إلى مرحلة الفاهمة فهو يسعى إلى أن يردّ ماهية الظواهر إلى سستام من القوى يكوّن جوّانيتها. غير أن هذا العالم المقلوب والـفوق-حسّي، والمبني بهذا الشكل، يظهر بمظهر «ملكوت القوانين» التي تتحكّم بتلك القوى، وهذا يعني أنه نتاج الفاهمة. وإذ نرفع الستر الذي يخفي الواقع نظن أننا ولجنا إلى داخل الأشياء، ولكننا في الحقيقة لا نجد هناك سوى ذاتنا.

ديالكتيك السيّد والعبد: إن الوعي يصبح أوتعاء (= وعياً ذاتياً) عندما يكتشف في ذاته الكائن الذي بحث عنه في البدء خارج ذاته. ويتجلّى الأوتعاء أولاً في الميل الذي يجعله يكتسب «اليقين بالذات»، وذلك بأن يضع نفسه في مجابهة مع موضوعه، أي مع «الآخر» فيدمّره إذا اقتضى الأمر لكي يكتفي. ثم إن هناك مرحلة أرقى يتمّ للأوتعاء بلوغها من خلال تنازع الإعتراف. وهنـا يقع ديالكتيك السيّد والعبد. فلكي تفرض الأوتعاءات نفسها تتجابه في تنازع حتى الموت لا يتوقف إلا عندما يقبل أحد الخصمين بالإعتراف بالآخر دون أن يعترف الآخر به. فيخضع، ويصبح عبداً لأنه يفضّل الحياة على الحرية. أما الآخر الذي يصبح السيّد فلا يكون قد خاف الموت. ولكن في الوقت الذي ينسى فيه السيّد دوره كإنسان وينحطّ في المتعة، يتحرّر العبد بالعمل: ففي صنعه الأشياء إنما يصنع نفسه، ويرتقي إلى الاستقلال الذاتي بواسطة الانضباط.

إن هذا الديالكتيك هو إحدى نقاط المذهب الهيغلي التي احتفظ بها الفكر المعاصر. فقد استخدمها ماركس لكي يفسّر العلاقات بين البورجوازية والبروليتاريا، وذلك من وجهة نظر مذهبه الخاص. واستند إليها نيتشه أيضاً

ولكن بذهنية مختلفة. أما الوجوديون اليوم فيروق لهم ذكر هذا القول لهيغل: «يكون الأوتعاء بذاته ولذاته عندما ولأنه يكون كذلك بالنسبة لوعي آخر، وهذا يعني أنه ليس كذلك إلا من حيث هو كائن معترف به». ويؤكد سارتر أيضاً أن ما يجعلني أعي ذاتي هو وجود الآخر. فعندما أنظر إلى الآخر يصبح شيئاً لي، وعندما ينظر هو إليّ أفقد حريتي: أصبح عبداً للآخر الذي يصبح حينئذ سيّد الموقف. إن جميع التعارضات الوجودية بين الأنا والآخر ترتبط بشكل أو بآخر بديالكتيك السيّد والعبد.

الوجدان التعيس: لنتجاوز المراحل التي يمثّلها الرواقي والشكّاك ـ حيث يحلّ بالنسبة إليهما الانقسام داخل الذات محل التعارض بين وجدانين ـ من أجل أن نصل إلى «النزعة الذاتية الدّينة» التي تجسّد لحظة الوجدان التعيس. إنها الحالة النفسية لدى الإنسان المسيحي في العصر الوسيط. فهو يتألم لكونه مفصولاً عن التعالي الإلهي، ويضع عدمه باستمرار في مقابل الماهية الأزلية واللامتناهية.

يطيب للكتّاب اليوم أن يذكروا موضوع الوجدان التعيس الذي كرّس له جان فال بحثاً فائق الأهمية. فهو يتوسّع في هذه الفكرة مبيّناً أن الوجدان التعيس لا يقتصر فقط على الوجدان المسيحي، إذ أن التعاسة المقصودة هنا إنما هي ميزة كل وجدان بشري. وبما أن النفس البشرية هي الكون المستوعي ذاته فتعاسة الوجدان البشري هي التعبير عن تمزّق وعن شقاء في أحشاء الكائن ذاته. لذلك فإن حدّ الوجدان التعيس يحتل موقعاً مركزياً وعميقاً في فكر هيغل. فهو يظهر حيثما يوجد ثمة تمزّق داخلي، أكان ذلك عند الشكّاك القديم أو عند الجاحد في القرن الثامن عشر أم عند المسيحي في العصر الوسيط. أضف إلى ذلك أن الوجدان الأخلاقي كما يفهمه كانط هو وجدان تعيس من جهة أنه في نزاع مع الطبيعة. وهذه أيضاً حال كل مفهوم للعالم من شأنه أن يضع في مقابل الواقع مثالاً يستحيل بلوغه، كما هي الحال عند فيخته، أو حال النفس الكئيبة والمحطّمة عند الرومنطيقي.

إن بداية الفلسفة، بنظر هيغل، ليست هي الدهشة بقدر ما هما اللااكتفاء والوجدان الممزّق. فالوجدان التعيس هو تلك المرحلة من الإنشقاق الجوّاني

الذي يتوجّب على الروح أن يتغلّب عليه لكي يمضي نحو وجدان أوفر سعادة. إن الوصول إلى السعادة يقتضي اجتياز التعاسة. فالسلبية هنا أيضاً هي محرّك التنامي وعربة التقدم. وبهذا يمكن القول بأن هدف الهيغلية كان من شأنه التغلّب على كافة المتعارضات الزائفة التي تخلق تعاسة الوجدان.

العقل المراقب والعقل الفاعل: نظراً لكون الديالكتيك يلاحق التاريخ حيث كان، فإن هيغل ينتقل من العصر الوسيط إلى عصر النهضة، حيث يتحرر الإنسان من تعاسة الوجدان، وذلك بأن يكفّ عن الإشاحة بوجهه عن العالم، وينصرف إلى مراقبة الوقائع والإنتقال إلى الفعل. فالعقل المراقب يسعى إلى استخراج الأفهوم من الطبيعة، غير أنه يضلّ أحياناً في غمرة علوم زائفة، كعلم الفراسة وعلم فراسة الدماغ اللذين يهاجمهما هيغل بعنف. أما العقل الفاعل فيضع الفردية في علاقة مع الواقع الاجتماعي. وتتجسّد مواقفه في أبطال الأدب القصصي والدرامي، كمثل فاوست (غوته) الذي يمثّل المتعة في نزعتها الفردية، وكارل مور (في قطّاع الطرق لشيلر) الذي دفعه هذيان الاعتداد إلى تجميل العالم بالجريمة، أو كمثل دون كيشوت، فارس الفضيلة، الذي يحاول عبثاً، وبطرق مشروعة دائماً، أن يناضل ضد مجرى العالم بدافع من المصلحة (وإن كان ذلك نافعاً). كما يتوجّه هيغل أيضاً إلى إيديولوجيا الإنسان المثقف الذي يحصر نشاطه العقلي بالمحاجّة الصرف. فهو يستبدل الفعل بالتفكير ويكتفي بالاستناد إلى العقل المشرِّع، كما جاء عند كانط، أي بالاستناد إلى أخلاق صورية تخلو من المضمون العيني. وبهذه الذهنية عينها ينتقد هيغل المثقفين السذّج الذين يخافون الانخراط في العمل لئلا «يتلطّخ رونق جوّانيتهم». إن على الفرد أن يفعل حتى يرتقي من فعل الكون بذاته إلى فعل الكون لذاته. فهو لا يستطيع أن يعرف ما هو قبل أن يحقّق نفسه فعلياً بواسطة أفعاله. إنها فكرة مهمة ترتبط في الموسوعة بديالكتيك الجوّاني والبرّاني، وقد أصبحت واحدة من الموضوعات الرئيسية في المذهب الوجودي المعاصر.

الروح: إن ما تبقّى من المؤلّف يكرّسه هيغل للروح، أي لما يسمّيه هيغل في الموسوعة بالروح الموضوعي: الأخلاق، الحق، الدولة وفلسفة التاريخ التي

تحتل في هذا القسم مكانة الصدارة. فهو يتحدث طويلاً عن العالم القديم وعن أطره الاجتماعية والسياسية، بحيث يتجلّى «الجوهر الأخلاقي» في كل من القانون البشري الذي يحكم المدنيّة، والقانون الإلهي الذي تنتسب إليه العائلة. ومن هنا تنشأ النزاعات التي يبرز معالمها مثل انتيغون. ثم يبيّن هيغل كيف أن العالم المسيحي يعترف مبدئياً بقيمة الفردية، باعتبار أن الله علاقة مباشرة وبغير توسّط مع كل إنسان. وهذه الفكرة المسيحية سوف يعلمنها المثقفون، ولكنها لن تنتصر إلّا بالنضال: النضال الكلامي أولاً (دعاوة عصر الأنوار) بحيث أدى إلى الثورة الفرنسية (التي طبعتها فترة الإرهاب) وإلى الإمبراطورية النابوليونية. ومن بين الوجوه البارزة التي تتوالى في هذا السياق، هناك العديد مما يتعلّق بتاريخ فرنسا، ويميّزها حديثه عنها بعبارات رائعة. فالملكية المطلقة وتمركز الدولة تحت حكم لويس الرابع عشر، إنما كان يتحكّم بها «اغتراب الأنا» عند النبلاء الذين أصبحوا من حاشية القصر، وانتقلوا من «بطولة الخدمة الصامتة» إلى «بطولة المخادعة». إن فساد المجتمع في القرن الثامن عشر يفسّر «الوجدان الممزّق» (في كتاب ابن أخت رامو) وهو صورة جديدة للوجدان التعيس.

الاغتراب: ويتردّد أيضاً في فصول هذا المؤلّف موضوع مهم، وغالباً ما يستندون إليه في هذه الأيام: إنه موضوع الاغتراب. فعلى الذات أن تغترب عن طريق الثقافة، وهذا يعني أن تصير غريبة عن وجودها الطبيعي لتخضع للمؤسسات، أي «للجوهر الأخلاقي» في المجتمع. وبذلك ترتقي الذات إلى الكلّي وتتكوّن فيها الشخصية. فاللغة هي اغتراب فكري، وبفضله يلتحق الفكر الفردي مباشرة بالكلّي. وقد رأينا (في نهاية الفصل الثاني) كيف وفّر هذا الموضوع لهيغل حجّة لصالح الثقافة الكلاسيكية.

العَلْم المطلق: تتناول الفصول الأخيرة ما يسمّيه هيغل في الموسوعة بالروح المطلق، أي الدين والفن والفلسفة. لقد سبق وعرضنا النقاط الأساسية مما يشرحه هنا هيغل بصورة تفصيلية. فهو يبيّن في النهاية كيف أن الفلسفة، بارتقائها إلى العَلم المطلق، تجوّن في الروح ما تبرّن في «صور الوعي» والصيرورة التاريخية. «الروح زمان» كما جاء في محاضرات يينا. ولكن العَلْم المطلق يرفع

الروح إلى ما فوق الزمانية، وذلك بالتوفيق بين مظاهره التاريخية والحقيقة اللازمانية في ذاتها. وهذا الإتحاد ليس ممكناً إلا عندما يصل تاريخ روح العالم إلى حدّه النهائي. وتتّسم هذه المرحلة، تبعاً لكوجيف، بسمتين معاً: قيام «الدولة الكلّية والمتجانسة» والتي كان ينبغي أن تكونها الامبراطورية النابوليونية؛ واكتمال الفلسفة الألمانية في سستام هيغل. وهذا ما تختصره السطور الأخيرة في الفينومينولوجيا:

«إن سبيل الوصول إلى الهدف، أي إلى العَلْم المطلق أو إلى الروح المطلق العارف ذاته كروح مطلق، هو تذكّر الأرواح الجزئية، من جهة ما هي بحدّ ذاتها، تذكّرا مجوّنا، ومن جهة إنجازها لتنظيم ملوكتها. إن حفظها في صورة وجودها العرضي هو التاريخ، أما حفظها من جهة تنظيمها الأفهومي فإن عِلم العَلم هو الذي يظهر (أي الفينومينولوجيا). والاثنان في اتحادهما يكوّنان للروح المطلق تذكّره المجوّن وجلجلتَه، واقعَه الناجزَ وحقيقةَ عرشه ويقينَه (ينبغي أن نفهم التاريخ هنا بمعناه الأفهومي). وبدون هذه الأشياء يظل الروح المطلق جوهراً متوحّداً بدون حياة. فليس إلاّ

من كأس ملكوت الأرواح الجزئية
يتصاعد نحوه زَبَدُ لانهائيته»[1]

لقد اختلف تقدير الكتّاب للفينومينولوجيا اختلافاً كبيراً. فقد رأى فيها روسنكرانتس إنها أوفى مؤلفات هيغل عبقرية. أما ميشليه فقد أخذ على «رحلة الاكتشافات» هذه افتقادها الدقة السستامية والمتوفّرة في كبريات مؤلفاته الأخرى. كما رأى فيها هايم «تقنّعاً رومنطيقياً» يستعرض فيه هيغل «أمام عرش المطلق صوراً تاريخية متنكّرة بزيّ أشباح سيكولوجية وملكات سيكولوجية تلبس قناع شخصيات تاريخيّة».

مهما يكن من أمر، وعلى الرغم من التجريدات التي ترهق هذا المؤلّف، فإنه يبقى، بلا شكّ النتاج الفلسفي الأكثر واقعية لأنه الأعمق غوصاً في الوجود

(١) أبيات شعرية لـ«شيلر»، بتصرّف بها هيغل.

البشري الذي يتناوله من وجوهه المختلفة. وهذا ما جعله يحتل المكانة البارزة، وأحياناً الحصرية، بين مؤلّفات هيغل، كما سبق وأشرنا إلى ذلك.

إذا نظرنا ملياً في مجمل نتاج هيغل، آخذين بعين الإعتبار الأولوية المعطاة اليوم للفينومينولوجيا ولكتابات مرحلة الشباب، فما هو نصيبه الواجب الإعتراف به في التأثير على المذاهب الحيّة في وقتنا الحاضر؟ لكي نبسّط هذا البحث يمكننا التمييز بين التيارات الفكرية السابقة على المذهب الوجودي - أي الاتجاهات التي كانت لا تزال تحتل المكانة الأولى قبل الحرب العالمية الثانية - والتيارات المندرجة تحت اسم الوجودية، أي تلك التيارات الأشد تأثيراً والأكثر رواجاً منذ العام ١٩٤٥، على الرغم من أنها لم تستطع إلغاء التيارات السابقة.

III- هيغل والتيارات الفكرية السابقة على المذهب الوجودي

الماركسية: من بين التيارات الأولى، ثمة ما ينتسب انتساباً أكيداً إلى الهيغلية. إنها حال الماركسية التي أصبح فيها التأثير الهيغلي أكثر وعياً وتجدّداً، بحيث استطاع جان لاكروا أن يقول بأنه ليس من الخطأ أن ندعو اليوم هذا التيار الفكري بالمذهب الهيغلي - الماركسي. وليس من شك في صحة هذا القول في حال أخذنا بعين الاعتبار الأهمية الكبرى التي تعطى اليوم لموضوعات السيّد والعبد، والاغتراب والديالكتيك بصورة عامة. ولكن بالإمكان الاعتراض مع سارتر على إمكان الديالكتيك بأن يكون ذا منحى مادي، بمعنى أنه من غير الممكن أن «نخلع على المادة نمط التنامي التأليفي الذي لا ينتسب إلا إلى الفكرة» («المذهب المادي والثورة»، في مجلة الأزمنة الحديثة، حزيران ١٩٤٦، ص ١٥٥٤ وما بعدها). ومن جهة أخرى يرى هيبوليت أن ماركس لا يترك مجالاً كافياً لمبدأ السلب، بل إنه يجاهر بنزعة تفاؤلية يصعب التوفيق بينها وبين ديالكتيك التاريخ تبعاً لهيغل. ففي الواقع، يعتقد ماركس أن قيام الشيوعية، إذ يضع حداً لصراع الطبقات، من شأنه أن يزيل التناقض بين ماهية الإنسان الاجتماعية ووجوده الواقعي: إنه بذلك يتوقّع نهاية التاريخ. ولكن على عكس ذلك، «إن الديالكتيك الهيغلي يحافظ دائماً على نزعة التعارض في داخل مبدأ

التوسّط». «إن هيغل يدرك الفكرة الشاملة في العنصر المأساوي الـوجودي في التاريخ، بعكس ماركس الذي يكتشف النظير الواقعي للفكرة الشاملة الهيغلية، في إلغاء هذا المأساوي التاريخي، أي في التوافق الناجز أو التأليف الناجز. أما مصدر هذا التباعد فيعود إلى «التنازع من أجل الحياة والموت، الذي هو أساس التاريخ بالنسبة لهيغل، أما استغلال الإنسان للإنسان فما هو إلا نتيجة للتاريخ بنظر ماركس الذي يتخذ من هذه النتيجة نقطة انطلاقه» (الدفاتر الدولية لعلم الاجتماع، ١٩٤٧، ص ١٤٢ - ١٦١).

أما من بين التيارات الفكرية التي لا تربطها بالهيغلية أيّ علاقة، فثمة ما يتعارض معها تعارضاً جذرياً. إنها الحال مثلاً بالنسبة للمذهب المثالي بصورته التي يدافع عنها برانشفيك، بالإضافة إلى جميع أشكال المذهب الروحاني المتحدّرة من مان دو بيران ولاشلييه. وهي أيضاً حال التوماويّة المحدثة، وبخاصة في حال أخذنا بعين الاعتبار النزعة الواضحة في فكر هيغل والمناهضة للكاثوليكية. ولكن يبقى أن نشير إلى ما يشابه العلامة من علامات الأزمنة، وهو أن مبشّراً من أمثال ريكيه لم يتردّد في الاستناد إلى هيغل خلال مواعظه في كنيسة نوتردام.

برغسون: تتعارض البرغسونية تعارضاً أكيداً مع فلسفة هيغل، وذلك من حيث الحذر الذي تظهره إزاء الأفاهيم والإنشاءات الديالكتيكية، ومن حيث استنادها إلى الحدس (الذي يجعلها متقاربة مع شيلنغ أو مع شوبنهور). وبالتالي فهي لا تقترب من المذهب الهيغلي إلا باعتبارها فلسفة الصيرورة التي تعتبر «أن الواقع هو الحركية ذاتها».

هوسرل: ينبغي التوقّف عند مذهب يتمتع بتأثير كبير في وقتنا الحاضر: إنه مذهب هوسرل. فعبارة فينومينولوجيا لا تحمل المعنى ذاته عند هوسرل كما عند هيغل، ذلك لأن معناها عند الأول يقتصر على وصف أفعال الفكر التي يمكننا بواسطتها بلوغ الأشياء المنطقية. أما ما هو مشترك بين الفينومينولوجيّتين فيقتصر على أن كلتيهما تبحثان في الظاهـرات عن الحقائق في مـاهياتهـا وليس عمّا هـو عرضي، وتبغيان تحديد ما هو قبلي وليس ما هو أمبريقي، كما أنهما تغضّان النظر عن المعطى الفوري، كما يفهمه علم النفس والتاريخ، من أجل بلوغ الماهوية.

ولكن على الرغم من هذا التقارب، فقد بين غورفيتش في كتابه النزعات الراهنة في الفلسفة الألمانية، إن فلسفة هوسرل ترفض أي نوع من أنواع الديالكتيك، كما ترفض كل استنتاج للأفاهيم. فالمقصود بالنسبة إليه هو بلوغ عالم قَبْلي يخصّ الماهيات خارج ـ الزمان، وغير القابلة للإختزال بعضها بالبعض الآخر، ولا متجانسة إطلاقاً، وبدون أيّ تبعية. وقد شدّد غورفيتش على أن فينومينولوجيا هوسرل ظهرت كسدّ «بوجه التجدّد الهيغلي». إن المسلّمات الضمنية التي بنى عليها هوسرل نظريته في «الأنا الترسندالي»، هي في الحقيقة مسلّمات الميتافيزيقا القديمة. فالحدس المحض الذي يستند إليه إنما يعود بالنتيجة إلى أقنمة المباشر وذلك باستبعاد جميع التوسّطات التي بواسطتها يوضّح هيغل ديالكتيكياً ما يتضمّنه الحدس بصورة إجمالية.

على الرغم من تعارض مذهب هوسرل مع الهيغلية، فإنه يدلّ على معاودة التأثير الألماني في فرنسا، كما سبق وحصل فيها من تجدّد للفكر الهيغلي. فمن وراء نهر الرين جاءت المذاهب التي أوحت بالشيء الكثير للفلاسفة الفرنسيين منذ عام ١٩٣٠. ويمكننا بعد هوسرل أن نذكر ماكس شلر وياسبرز وهايدغر.

ماكس شلر: يبتعد ماكس شلر عن هيغل من حيث المنطلق في تفكيره، والذي يستمدّه من هوسرل، بالإضافة إلى إعلائه شأن الوجدانية التي تسود مؤلفاته الأولى. غير أنه يلتقي مع جانب مهم من فلسفة هيغل، وذلك في فلسفته الأخيرة ذات الطابع الحلولي، والتي يختصرها في كتابه موقع الإنسان في الكون. ففي هذا الكتاب يجاهر شلر بأن الألوهية تكتمل في المجرى الزماني للسيرورة الكونية، وبأن هذا الاكتمال يحصل من خلال الإنسان. إن الكائن المطلق يستوعي ذاته في الإنسان، أي في الفعل الذي يجد فيه الإنسان نفسه مؤسّساً على هذا الكائن المطلق. أليس في هذا تجديد مبتكر لأفكار هيغل في الإلهيات وفي تشبيه الإنسان بالإله؟.

يجدر بنا التوقّف بصورة أطول عند ياسبرز وهايدغر اللذين يوجّهان النزعتين المتعارضتين في ما نسمّيه اليوم بالمذهب الوجودي. ولكن قبل ذلك لِنَرَ على ماذا يحتوي نتاج هيغل ممّا يتضمّنه المذهب الذي أشرنا إليه.

IV- هيغل والوجودية

لقد كرّس ميرلو- بونتي (وهو من أكثر المؤهلين لتمثيل الوجودية) فصلاً مهماً لهذه المسألة، وذلك في كتابه المعنى واللامعنى (من ص ١٢٥ إلى ص ١٣٩)، حيث يبيّن أن هيغل الذي يعارضه كيركغور هو هيغل المرحلة النهائية الذي «فهم كل شيء ما عدا وجوده الذاتي». ولكن المسألة تختلف بالنسبة لهيغل «الفينومينولوجيا» وهي التي تمثّل «الفلسفة المناضلة وغير المنتصرة بعد». فهي لا تسعى، في الواقع، إلى «إدخال التاريخ الشامل ضمن أطر منطق مرسوم سلفاً، بل إلى أن تعيش في نفسها كل مذهب وكل حقبة». إن ما يسود الفينومينولوجيا إذن هو موضوع التاريخية، أو الزمانية، وهو موضوع وجودي. فالمراد أن نعرف كيف تكون كل من التجربة الأخلاقية والدينية ممكنة، وأن نرسم صورة الموقف الأساسي للإنسان تجاه العالم والآخرين، وأن نفهم الأديان، وأنواع الأخلاق، والأعمال الفنية، والنظم الاقتصادية بالإضافة إلى الطرق العديدة التي يواجه بها الإنسان الصعوبات الناجمة عن وضعه. «هناك إذن وجودية هيغلية، بمعنى أن الإنسان، بالنسبة إلى هيغل، ليس ذلك الوعي الذي يمتلك دفعة واحدة أفكاره الذاتية امتلاكاً واضحاً، بل إنه حياة تسعى إلى فهم ذاتها بذاتها». ففي كل عصر تاريخي ينطلق الإنسان من يقين ذاتي، ثم يقرّ بخطأه لدى تجربة الحياة، فيعدّل مشروعه باستمرار إلى أن يدرك الحقيقة الموضوعية ويصبح بصورة واعية ما لم يكنه في السابق إلا بصورة غامضة. لذلك «يتحدّد الإنسان... كحيّز للقلق...، بسبب رفضه التوقّف عند حدود واحدة من تعيّناته». أما وعيه فهو «الفعل الذي يتجاوز فيه ذاته بذاته». غير أن وعيه هذا لا يستطيع بلوغ الكلّي إلا لقاء نضال مستمر يتجلّى خصوصاً في ديالكتيك السيّد والعبد. ومن خلال المأساوي الوجودي في هذه التعارضات يكشف التاريخ عن الكلّي العيني، أي عن الفكرة الشاملة التي تتخطى هذه التعارضات. عند هذه النقطة، كما يبيّن هيبوليت، يكون هيغل قد شيّد سستامه، فتوقّف عن كونه وجودياً.

ياسبرز: لقد وضع ياسبرز نصب عينيه هذا السستام بالذات عندما استعاد ضد الهيغلية المجادلة التي بدأها كيركغور. فهو يأخذ على هيغل إرادته

الإقفال على الواقع داخل سستام. وهذا ما يراه ياسبرز مستحيلاً لأن الكائن، برأيه، ممزّق بين عالمين متعارضين: عالم الكائن من حيث هو كلّية، وعالم الكائن من حيث هو وجود. كما يرى أيضاً أن العلوم العقلية لا تخضع للكلّية لأنها ترتبط بالوجود ارتباطاً عميقاً، والتاريخ بنوع خاص لا يستطيع أن يبلغ الموضوعية. ثم إن ياسبرز يعارض بين العَلم وخطر الإعتقاد، وبين الموضوعية و«النزوع الوجودي». فهو يرى بعكس هيغل، أننا لن نستطيع أبداً بلوغ المطلق الذي لا ينكشف لنا إلا بصورة شذرات شرودة، أو بصورة ومضات متقطّعة. إن فكرنا يفشل لا مفرّ في ذلك، ولكنه يتحقّق في هذا الفشل بالذات. ذلك لأننا نشعر بأن ثمة شيئاً يتجاوزنا، وفي علاقتنا مع هذا التعالي نؤكد ذاتنا كوجود.

سارتر: إننا نجد أيضاً عند سارتر (الذي بشّر بالوجودية الملحدة في فرنسا) تأثير هيغل إلى جانب تأثير هوسرل وهايدغر. ويظهر هذا التأثير أولاً في الصيغ المنقولة عن هيغل نقلاً شبه حرفي. فعندما يقول سارتر بأن وجود الإنسان رهن بمقدار ما يحقّق نفسه بأفعاله، فإنه يستعيد الصيغة الهيغلية القائلة: «ليس الإنسان إلا سلسلة أفعاله». وقوله عن الشيء في ذاته (أي عن الوعي الذي يتصف بخاصة الزمانية): «إنه ما لا يكون في الحاضر، وهو ليس ما هو كائن في الحاضر»، إنما يرتبط بالتعريف الهيغلي للزمان: «الكائن الذي لا يكون من جهة ما هو كائن في الحاضر، ولكنه يكون من جهة ما هو غير كائن في الحاضر». أضف إلى ذلك أن سارتر يستخدم مصطلحات هيغل أو التقاربات التي يضعها هذا الأخير بين بعض العبارات. فهو يتبنّى مثلاً إحدى الصيغ الهيغلية القائمة على اللعب على الكلام: الماهية هي الكائن الماضي. ولكن سارتر هنا لا يقصد الماضي اللازماني، كما هو عند هيغل (أنظر: المنطق، منشورات لاسّون، الجزء الثاني، ص ٣). كما أنه يأخذ عن هيغل التعارض بين ما هو بذاته وما هو لذاته، ولكن هذه العبارات تحمل عنده معنى مختلفاً شديد الاختلاف عن هيغل. فما هو بذاته عند سارتر يعني نمط الكينونة للشيء أو لما أصبح شيئاً ما، أنه الماضي المُتجاوَز. وما هو لذاته يعني نمط الكينونة للوعي الدائم الحركة والتغيّر. أما عند هيغل فإن الكائن بذاته هو الإمكان الذي لم ينتقل بعد إلى الوجود، والكائن لذاته هو ما

تحقّق كوجود جزئي ومتميّز (يمكن لهذا الوجود ألّا يكون واعياً). وإذ يجعل سارتر ممّا هو «لذاته» «عدماً» أو «فجوة كينونة» فهو يلتقي مع صيغ هيغل في مرحلة شبابه. غير أن التعارض الذي يضعه بين الكينونة والعدم يختلف أشد الاختلاف مع التعارض الذي يشكل منطلقاً للمنطق الهيغلي. وكما رأينا سابقاً، فالتعارض بين الأنا والآخر يقترن عنده بالتعارض بين السيّد والعبد. أما الموضوع الهيغلي الذي نجده خصوصاً عند سارتر فهو موضوع الوجدان التعيس. يقول: «إن الواقع البشري هو واقع متألم في كيانه، لأنه يبرز للكينونة مسكوناً بشمولية تلازمه باستمرار بحيث يكونها دون أن يستطيع أن يكونها. وذلك يعود إلى أن الواقع البشري لا يستطيع بلوغ ما هو «بذاته» دون أن يفقد نفسه من جهة ما هو «لذاته». فهو إذن بطبيعته وجدان تعيس، ويستحيل عليه تخطّي حالة التعاسة» (الكينونة والعدم، ص ١٣٤). إن سارتر يستفيض بتفصيل هذا الموضوع في نتاجه الأدبي الذي قيل عنه بأنه جدول للصور العينية التي تتلبّسها تعاسة الوجدان هذه.

خلاصة

بعد أن انتست الفلسفة الهيغلية أو أُهملت طيلة ثلثي قرن ونيّف، عادت منذ ما يقارب الأربعة عقود لتشهد تجدّداً جعل منها المذهب الأعمق تأثيراً في الفلسفة الحديثة، أي أنها تعادل ما كانت عليه فلسفة أرسطو في زمانها. غير أن هذا التجدّد حصل في ظروف شاذة، لأن ما دفع به هو ما أوحت به كتابات مرحلة الشباب التي رأى هيغل ـ بعد أن اشتهر ـ أنها غير جديرة بالنشر. كما دفعت بهذا التجدّد أيضاً المعرفة المعمّقة بكتاب الفينومينولوجيا، أول مؤلفات هيغل الكبرى، ولكن هذا الأخير لم يكن مرتاحاً إليه إرتياحاً كاملاً بل كان ينوي أن يعيد صياغته قبل مماته. ومن المستغرب أن نجد اليوم أن دراسة السستام الهيغلي لا تحصل إلاّ بهدف تفسير الفينومينولوجيا والكتابات الأولى تفسيراً أفضل. ألم يكن من الأنسب الاعتقاد بأن فكر هيغل قد تقدّم حقاً، وبأن قيمة مؤلفاته الأولى تنحصر في كونها محاولات، أي أنها مخطّطات مبعثرة لمؤلفاته الكبرى في مرحلة النضوج؟ مهما يكن، فينبغي علينا أن نقرّ بأن ما يجذب اليوم في مؤلفاته الأولى ـ والتي كانت ما تزال مشبعة بالرومنطيقية وبنزعة شيلنغ الإحيائية ـ هو الجانب الروحاني الصوفي فيها، بالإضافة إلى المكانة التي يحتلّها فيها العنصر اللاعقلي، أي الجانب الغامض في الأشياء. ففي الحقيقة، ألاّ تقرّ الوجودية بأن الوجود ينكشف لنا بصورة أفضل في الحالات الانفعالية، في القلق، في «الخوف والرعدة»؟ ألا يمكننا الاعتقاد بأن فضل هيغل الكبير يكمن في أنه عرف كيف يستخرج العناصر المهمة في اللاعقلي (الذي كان يجذبه في فترة شبابه) ويدمجها

داخل علّة موّسعة؟ ألا يكمن فضله أيضاً في أنه عرف كيف ينظّم معارفه الواسعة، والتي اكتسبها في مختلف الميادين، داخل سستام بحيث افتتح سبلاً جديدة أمام علوم الإنسان؟ فكما يقول ميرلو-بونتي، «إن هيغل هو مصدر كل ما أطلعته الفلسفة من عظمة منذ قرن». صحيح أنه لا تزال في فلسفته بعض النقاط الغامضة. ولكن هذا يبرهن أن سستامه ليس مقفلاً، وأنه لا يخّص التاريخ فقط، بل إنه فلسفة دائمة الإنفتاح. فهي إذ توجّه الذين يتبعونها إنما تفسح أمامهم مجالاً واسعاً للبحث. يقول أيضاً ميرلو - بونتي: «أن نفّسر هيغل، فهذا يعني أن نتخذ موقفاً إزاء جميع القضايا الفلسفية والسياسية والدينية في عصرنا». وبإمكاننا القول مع كوجيف بأن «التاريخ لن يرفض الهيغلية أبداً، وإنما سيكتفي بالاختيار بين تفسيراتها المتعارضة».

المصادر والمراجع

أعمال هيغل مترجمة إلى الفرنسية

L'Encyclopédie, traduite par Véra sous les titres suivants :
Logique (2 vol., 1859 ; 2e éd. en 1874) ;
Philosophie de la nature (3 vol., 1863-1866) ;
Philosophie de l'esprit (2 vol., 1867-1869).

Leçons sur la philosophie de l'histoire, traduites par Gibelin (2 vol., Vrin, 1938).

La *Phénoménologie de l'esprit*, traduite par Hyppolite (2 vol., Aubier, 1945).

Principes de la philosophie du droit, trad. par Kaan (Gallimard, 1940).

Leçons d'esthétique, trad. par Jankélévitch (4 vol., Aubier, 1945).

Science de la logique, trad. par Jankélévitch (2 vol., Aubier, 1949).

L'Encyclopédie, trad. par Gibelin (Vrin, 1952).

Introduction aux leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. par Gibelin (Gallimard, 1954).

Leçons sur la philosophie de la religion, trad. par Gibelin (5 vol., Vrin, 1959-1960).

Des petits textes ont été traduits :
la *Vie de Jésus* (1928).
l'*Esprit du christianisme et son destin* (1948).
Différence des systèmes de Fichte et de Schelling : Foi et savoir (Vrin, 1952).

Morceaux choisis, par H. Lefèvre et Gutermann (Gallimard, 1939).

Esthétique (Extraits), collection « Les grands textes », Presses Universitaires de France.

Correspondance, trad. par J. Carrère (2 vol., Gallimard, 1963).

Propédeutique, trad. par M. de Gandillac (Edit. de Minuit, 1963).

مراجع رئيسية بالفرنسية

V. Cousin, *Fragments et souvenirs* (1860).

J. Wilm, *Histoire de la philosophie allemande* (1849, 4 vol.).

A. Véra, *Introduction à la philosophie de Hegel* (1855).

E. Vacherot, *La métaphysique et la science* (1862, t. III).

Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer* (1862).

E. Scherer, Hegel et l'hégélianisme (in *Mélanges d'histoire religieuse*, 1864).

G. Noël, *La logique de Hegel* (1895, réimprimé en 1933 [Vrin]).

B. Croce, *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel*, traduit par Buriot et suivi d'une bibliographie hégélienne, 1910.

P. Roques, *Hegel, sa vie et ses œuvres* (1912).

J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929).

Numéro spécial de la *Revue de métaphysique et de morale* (juillet 1931).

Numéro spécial de la *Revue philosophique* (nov. 1931).

E. Bréhier, *Histoire de la philosophie* (1932), t. II, fasc. 3, pp. 734-800.

Alain, *Idées* (1939), pp. 203-288.

H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (1945).

J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel* (1946).

A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie* (1947).

J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (1948).

A. Cresson et R. Serreau, *Hegel* (collection « Philosophes », Presses Universitaires de France, 1949 ; 3e éd. revue, 1961).

E. Weil, *Hegel et l'Etat* (Vrin, 1950).

A. Koyré, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie* (Vrin, 1950).

J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel* (Presses Universitaires de France, 1953).

F. Grégoire, *Etudes hégéliennes* (Louvain, 1958).

B. Teyssèdre, *L'esthétique de Hegel* (Presses Universitaires de France, 1958).

R. Garaudy, *Dieu est mort. Etude sur Hegel* (Presses Universitaires de France, 1962).

A. Chapelle, *Hegel et la religion* (Bruxelles, 1963).

E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel* (Plon, 1964).

الفهرس

مقدمة ٥
الفصل الأول: سوابق الهيغلية والمبادىء التي توجّه السستام ١١
I ـ هيغل وكانط ١١
II ـ الديالكتيك الهيغلي ١٤
III ـ هيغل وفلاسفة ما بعد كانط (فيخته وشيلنغ) ١٥
IV ـ هيغل وسبينوزا ١٧
V ـ سوابق الديالكتيك الهيغلي ١٨
VI ـ هيغل وأرسطو ١٩
VII ـ المنطقية الشاملة: هيغل والديكارتيون ٢١
VIII ـ الروحانية والمادانية ٢٢
الفصل الثاني: المواضيع الرئيسية في السستام الهيغلي ٢٤
I ـ المثالية الهيغلية ٢٤
II ـ الفكرة الشاملة والأفهوم ٢٥
III ـ الفكر والكلّي ٢٦
IV ـ تقسيم السستام ٢٧
١ ـ المنطق ٢٨
٢ ـ فلسفة الطبيعة ٣٢
٣ ـ فلسفة الروح ٣٥
الفصل الثالث: المسألة الدينية وانشقاق المدرسة الهيغلية ٤٤
I ـ الكتابات اللاهوتية في مرحلة الشباب ٤٥
II ـ المحاضرات في فلسفة الدين ٤٥
III ـ المسيحية عند هيغل ٤٧
IV ـ مسألة الله ٤٩
V ـ مسألة الخلود ٥٢

VI ـ خصائص الطبيعانية الهيغلية ٥٣

VII ـ انشقاق المدرسة الهيغلية ٥٣

الفصل الرابع: المسألة السياسية (من هيغل إلى ماركس) ٦٠

I ـ دستور ألمانيا ٦٠

II ـ فلسفة الحق ٦١

III ـ مفاهيم هيغل السياسية ٦٥

IV ـ اليمين واليسار الهيغليان في المجال السياسي ٦٧

V ـ هيغل والجامعة الجرمانية ٦٧

VI ـ هيغل والماركسية ٦٩

الفصل الخامس: الهيغلية في أوروبا في القرن التاسع عشر ٧٤

I ـ تراجع الهيغلية في ألمانيا ٧٤

II ـ الهيغلية في فرنسا: فيكتور كوزان ٧٥

III ـ الهيغلية في روسيا ٨١

IV ـ الهيغلية في انكلترا ٨٣

V ـ الهيغلية في إيطاليا ٨٥

VI ـ الهيغلية في الدول الأوروبية الأخرى ٨٧

الفصل السادس: هيغل والفكر المعاصر ٩٠

I ـ كتابات هيغل في مرحلة شبابه ٩١

II ـ الفينومينولوجيا ٩١

III ـ هيغل والتيارات الفكرية السابقة على المذهب الوجودي ٩٨

IV ـ هيغل والوجودية ١٠١

خلاصة ١٠٥

المصادر والمراجع ١٠٧

للمترجم:

- فرح أنطون، الجزء الأول ـ المؤلفات الروائية، دار الطليعة، ١٩٧٩.

- فرح أنطون، الجزء الثاني ـ المؤلفات الفلسفية، دار الطليعة، ١٩٨١.

- من الدبلوماسية إلى الاستراتيجية: أمثولات الحرب الباردة، دار الطليعة، ١٩٨١.

- الإرهاب السياسي: بحث في أصول الظاهرة وأبعادها الإنسانية، دار الطليعة، ١٩٨٣.

تنفيذ مطبعة دار الكتب - بناية العازورية - شارع سوريا
تلفون : ٣٧٠٠٧٣ - ٨١١٥٧١ - ص.ب : ١١٣٥٥٩ - بيروت - لبنان

٠٠/٩٣/١١٣٦

هذا الكتاب

□« كل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية، وبالتالي فليس منها ما اختفى وزال، وإنما تجسدها عناصر إيجابية في كلّ واحد . . . وآخر فلسفة هي نتيجة لجميع الفلسفات السابقة» [محاضرات في تاريخ الفلسفة]. وهذا يعني أن فلسفة هيغل هي، في واقع الأمر، ثمرة لتاريخ الفلسفة كله.

□ يختصر هذا الكتاب الفلسفة الهيغلية في موضوعاتها الأساسية، تلك الفلسفة القائمة على المنهج الديالكتيكي، والتي شكّلت منعطفاً خطيراً في تاريخ الفلسفة.

□ أما الجديد في هذا الكتاب بالنسبة للمكتبة العربية فهو أنه يتناول موضوع المدرسة الهيغلية وانشقاقها، بعد موت زعيمها ومؤسّسها، إلى تيار يميني وتيار يساري وموقف وسط بين الاثنين، عارضاً المرتكزات النظرية لكل من هذه الاتجاهات الثلاثة. كما أنه يتناول أيضاً مسألة انتشار الفلسفة الهيغلية في أوروبا، عارضاً أبرز الفلاسفة الهيغليين وأهم التيارات الفلسفية التي نشأت عن الهيغلية وتفرّعت منها.

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت